الفوائد [illegible]

في

شرح التجريد

تأليف

[illegible]

[illegible]

شيراز [illegible]

[illegible]

صرف شیعہ کیلئے۔
کوئی غیر شیعہ نہ پڑھے۔

القول السدید
فی
شرح تجرید

از

فخر المحققین سماحۃ العلامہ آیت اللہ العظمیٰ السید محمد حسینی الشیرازی

ترجمہ

اثیر جاڑوی پرنسپل منظفر المدارس مدرسۃ الواعظین ایمپریس روڈ لاہور

ناشر: مکتبہ انوار النجف دریا خان ضلع بھکر

نام کتاب ــــ شرح تجرید

تالیف ــــ سید الفقہا آیت اللہ العظمے سماحۃ العلامہ السید محمد حسینی الشیرازی

ترجمہ ــــ اثیر جاڑوی، پرنسپل منظفر المدارس مدرسۃ الواعظین لاہور

ناشر مکتبہ انوار النجف دریا خان ۔ ضلع بھکر

تعداد ــــ ۳۰۰

طبع ــــ اول

ہدیہ ــــ

کتابت ــــ حافظ نذر حسین صادق

مترجم علامؒ سے تعاون کی مناسب صورتیں

یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ ایک کتاب کے لئے مصنف ہو یا مترجم، اور یا مؤلف اسے کتنے مصائب جھیلنا پڑتے ہیں۔ کتابت، طباعت اور پھر آپ کے ہاتھوں تک پہنچانا۔ ہر مرحلہ اپنے مقام پر وافر ذرائع آمد کا متقاضی ہے۔

موجودہ قحط الرجال اور گرانی کے ہوشربا دور میں جو چند ہاتھ قلم بدست ہیں۔ ان سے تعاون موجودہ اور آئندہ نسلوں پر احسان ہے۔ آئیے آپ بھی اس احسان میں اپنا نام لکھوائیے۔

- کتابوں کے خود خریدار بنئے اور دوسروں کو ترغیب دیجئے۔
- خود ممبر بنئے اور دوسروں کو بھی ممبر بنانے کی ترغیب دیجئے۔

کتابیں اگر منگوانا ہوں یا تعاون کرنا ہو تو یہ پتہ یاد کریں۔

اثیر جاڑوی، پرنسپل مدرسۃ الواعظین، نواب پیلس، ایمپریس روڈ لاہور

انتساب

اپنے اس ترجمہ شرح تجرید کو رئیس المتکلمین اور استاد الاساتذہ کی روح عالیہ کی نذر کرتا ہوں۔

جس نے اپنی پہلی زیارت میں پہلی دعا کے بطور عزیب زہرا سے درخواست کی تھی کہ کاظم مجھے دلادیں۔

پھر جب میں مل گیا تو مجھے تا زندگی اپنے لئے عطائے شبیر سمجھ کر رکھا۔ جوان کے پاس تھا سب کچھ دے دیا۔

باپ کی شفقت دی۔ استاد کی رأفت دی۔ بھائیوں کا سا سہارا دیا۔ اور دوستوں جیسی محبت دی

وہ محسن جس نے بڑھاپے میں مجھے جوانی دی اور جس کی موت نے مجھے بڑھاپا دیا۔ اور تنہائی دی۔

آسماں تیری لحد پہ شبنم افشانی کرے

قارئین سے

میں آپ کے ہاتھ میں نیا نہیں ہوں۔ ایک عرصہ سے آپ مجھے پڑھتے چلے آرہے ہیں۔ مجھے معلوم ہے کہ آپ کو مجھ سے کتنا پیار ہے، کتنی محبت ہے۔ اگر آپ کی محبت اور آپ کا خلوص نہ ہوتا تو میں بھلا کب بار بار آپ تک رسائی حاصل کرتا۔

- آپ نے مجھے نظام مصطفیٰ، اور مطلوب الطالب میں پڑھا ہے۔
- آپ نے عقائد الابرار اور الارض التربۃ الحسینیہ میں پڑھا ہے۔
- آپ نے شرح لمعہ اور جواز متعہ میں پڑھا ہے۔
- انوار خمسہ، معالی السبطین اور ریاض الاحزان میں آپ مجھے پڑھ چکے ہیں۔
- جزیرہ خضراء، طولع امام اور علی فی القرآن میں آپ مجھے پڑھ چکے ہیں۔
- امام مہدی گہوارہ سے ظہور تک، عزاداری از دیدگاہ مرجعیت شیعہ اور انوار زہراؑ میں آپ مجھے پڑھ چکے ہیں۔

انشاء اللہ زندگی رہی تو، اصول مظفر، بقیہ شرح لمعہ، الدمعۃ الساکبہ اور مفاتیح الجنان کی دعاؤں وغیرہ میں بھی میں آپ سے ملاقات کروں گا۔

اب شرح تجرید میں بھی مجھے پڑھیئے۔ ہر مرتبہ میں آپ کے پاس یہی گذارش کرتا رہا ہوں۔ اور حسب معمول اب بھی میری درخواست ہے کہ آپ مجھے پڑھیں اور

میری خامیوں پر مجھے مطلع فرمائیں۔ میں نے اپنے کسی جملہ کو کبھی بھی وحی نہیں سمجھا اور نہ ہی مجھے وحی ہوتی ہے۔ میں آپ کی ہر اصلاح کو خوش آمدید کہوں گا۔

عربی لکھنے والے تو عربی میں لکھ دیتے ہیں۔ لیکن جب اس عربی کو اردو میں پیش کیا جاتا ہے تو قارئین اصل مصنف سے پہلے مترجم کو پڑھتے ہیں۔ اور اصل مصنف سے محبت یا نفرت کا دارو مدار مترجم ہی پر ہوتا ہے۔

میری دعا ہے کہ رب العزت مجھے تا زندگی موفق رکھے اور بار بار آپ کے پاس آتا رہوں اور آپ بار بار مجھے پڑھتے رہیں۔

والسلام مع الف الف لقلم

احقر جاڑوی

شرح تجرید

عقائد مذہب اثنا عشریہ کی بنیادی کُتب میں سے تجرید سرفہرست شمار ہوتی ہے۔ سرکار علامہ محقق طوسی کی تصنیف ہے۔ اپنے اپنے دور میں اکثر و بیشتر علمائے امت خواہ اہلسنت ہوں یا شیعہ اس کی تشریح کرتے رہے ہیں۔ شروحات تجرید میں سے معروف دو ہیں۔ اہلسنت میں سے شرح تجرید قوشجی اور شیعہ میں سے شرح تجرید علامہ حلی۔

اس وقت آپ کے ہاتھ میں جو شرح تجرید ہے یہ آیۃ اللہ العظمٰے سرکار السید محمد شیرازی کی شرح ہے۔

ابتداء میں خیال تھا کہ علامہ حلی کی شرح تجرید کا ترجمہ کروں گا۔ لیکن جب شرح علامہ اور شرح سرکار آیۃ اللہ شیرازی ہر دو کو دیکھا تو یہی مناسب سمجھا کہ سرکار آیۃ اللہ آقای شیرازی کی شرح کا ترجمہ کیا جائے۔ کیونکہ

سرکار علامہ حلی نے شرح تجرید میں جن اختلافات کا تذکرہ کیا ہے۔ میرے خیال کیمطابق اب وہ تمام فرقے یا تو کلیۃً ختم ہو چکے ہیں اور یا اگر موجود ہیں تو برائے نام رہ سکنے کی حد تک زندہ ہیں۔ ان سے آگاہی چنداں مفید نہ تھی۔

جبکہ سرکار آیۃ اللہ العظمٰے شیرازی نے رمضان ۱۳۷۷ھ میں تشریح کی ہے۔ جو ہمارے ہی زمانے سے متعلق ہے۔ اور انہوں نے ان مسالک کو چھیڑا تک نہیں جن کا وجود ناپید ہو چکا ہے۔

میں نے شرح تجرید کا یہ ترجمہ المقصد الثالث سے تا آخر کیا ہے۔ اور اسے جلد دوم کے نام سے شائع کر رہا ہوں۔ جہاں تک مقصد اول اور مقصد دوم کا تعلق ہے۔ چونکہ وہ خالصتاً فلسفیانہ مباحث پر مشتمل ہیں۔ اس لئے میں نے انہیں غیر ضروری سمجھ کر ان کا ترجمہ نہیں کیا۔ اگر میرے قارئین نے ضرورت محسوس کی تو انشاء اللہ بعد میں کر دیا جائیگا۔

(المقصد الثالث)

في إثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره ، وفيه فصول :

(الفصل الأول) في وجوده . الموجود إن كان واجبا فهو

المطلوب وإلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل .

الثاني في صفاته : وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب

(المقصد الثالث) من مقاصد الكتاب (في إثبات الصانع تعالى

وصفاته وآثاره ، وفيه فصول) :

(الفصل الأول في وجوده) والدليل على ذلك أن (الموجود إن

كان واجبا فهو المطلوب) لأن الواجب ليس إلا الله تعالى وإن كان في الأول

لفظ الواجب ... لتوقيفية الأسماء والصفات . (وإلا) يكن

واجبا (استلزمه) ... الموجود إن كان مستندا الى غيره ... فإن

ذهبت السلسلة الى لا نهاية له لزم التسلسل وإن رجعت الى ... المتقدمة لزم الدور وكلاهما باطل (لاستحالة الدور والتسلسل) ...

وربما يقال : ان قوله تعالى : « أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد »

اشارة الى هذا ، إذ الحضور على كل شيء يستلزم سبقه عليها ، والحادث

لا يعقل أن يكون سابقا .

الفصل (الثاني في صفاته) تعالى وفيه مسائل :

(مسألة) في انه تعالى قادر مختار (وجود العالم) بل كل ذرة من

ذراته (بعد عدمه ينفي الإيجاب) في الفاعل ، خلافا لشرذمة من الفلاسفة

شرح تجرید: مقاصد کتاب میں سے تیسرا مقصد ہے۔ جسے چند فصلوں میں بیان کیا جائے گا۔

فصل اول: وجود باری کا اثبات

دلیل اثبات: کائنات عالم میں جو بھی موجود ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ واجب الوجود۔ ۲۔ ممکن الوجود

اگر واجب الوجود ہو تو ہمارا مقصود ثابت ہے۔ کیونکہ واجب الوجود ذات باری کے سوا اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ذات احدیت پر لفظ واجب کا اطلاق درست ہے یا نہیں۔ کیونکہ ذات باری کے تمام صفات اور تمام اسماء کے متعلق بعض علماء کا خیال ہے کہ توصیفی ہیں۔

اگر موجود واجب الوجود نہ ہو تو مستلزم واجب ہوگا کیونکہ: ممکن الوجود کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ممکن الوجود یا اپنے جیسے ممکن سے منسوب ہوگا۔ اور دوسرا اپنے سے پہلے کے وجود کا مرہون ہوگا۔ ایسی صورت سلسلہ غیر متناہی تک چلی جائے گی۔ جسے اصطلاحاً تسلسل یا غیر متناہی سلسلہ کہا جاتا ہے۔ اور بین العقلا تسلسل باطل ہے۔

۲۔ ممکن الوجود کا سلسلہ پلٹ کر پھر پہلے ممکن الوجود میں آجائے گا۔ اور اس صورت کو اصطلاحاً دور کہا جاتا ہے اور یہ بھی باطل ہے۔

وجود باری کی قرآنی دلیل: بعض علماء نے اس آیت کو وجود باری کی دلیل قرار دیا ہے۔

او لم یکف بربک انہ علیٰ کل شیئٍ شھید ہ

وجود رب کیلئے کیا اتنا کافی نہیں کہ وہ ہر شے کا شہید ہے۔ یعنی ہر شے کے لئے اللہ کا شہید ہونا اس کے واجب الوجود ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ ہر شے کے شہید ہونے کا لازمہ یہ ہے کہ اللہ ہر شے سے سابق ہے جبکہ کسی بھی ممکن کو ہر شے سے اول اور سابق ماننا غیر معقول ہے۔

فصل دوم: صفات باری: اس میں چند مسائل ہیں: مسئلہ نمبر ۱

اللہ قادر ہے: اللہ قادر اور مختار ہے۔ عالم کا نہ ہونے کے بعد عالم وجود میں آنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر ذرہ عالم ممکن الوجود ہے۔ اور واجب الوجود نہیں۔ اور اللہ کے لئے ایجاد عالم واجب نہ تھی۔ بلکہ اللہ نے اپنی قدرت اور اختیار کی بناء پر عالم کو ایجاد کیا ہے۔ فلاسفہ کا انتہائی قلیل المقدار ایک گروہ اس نظریہ کے خلاف ہے۔

في انه تعالى قادر

والواسطة غير معقولة، ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين

القائلين بكونه تعالى فاعلا بالايجاب . والدليل على المختار انه لو كان فاعلا بالايجاب لزم اماقدم العالم أوحدوثه تعالى ، وذلك لأن المؤثر الموجب يلازمه أثره فان كان المؤثر قديما لزم قدم العالم وان كان العالم حادثا لزم حدوث المؤثر - لئلا يلزم التفكيك بين العلة الموجبة والمعلول - وقد عرفت حدوث العالم وقدم البارى تعالى . وللخصم فى المقام شبهات نذكرها مع جوابها :

(الاولى) - لم لا يجوز أن يكون البارى قديما موجبا والعالم حادثا إذ الحدوث لا يدل على اختيار البارى لامكان أن يكون للبارى معلول قديم ذواختيار ؟ (و) الجواب أن (الواسطة) بين البارى والعالم (غير معقولة) إذ الواسطة اما مجرد واما مادى وكلاهما مستحيل : اما المجرد فقد تقدم عدمه اذ لو كان الصادر الأول مجرداً لم يعقل وجود مادى أبداً ، واما المادى فلأنه لا يعقل قدمه إذ هو متغير والمتغير غير قديم .

(الثانية) - ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال ، لأن المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الأثر ، لامتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وجود الأثر ، وعليه فليس المؤثر قادراً بل موجبا . (و) الجواب بأن القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وان اجتمعت مع ارادة الترك امتنع ، فالفعل فى حد ذاته مما تشمله القدرة وان كان (يمكن عروض الوجوب) او الامتناع (والامكان للاثر باعتبارين) فباعتبار ذاته ممكن وباعتبار ارادة المؤثر ولا إرادته واجب او ممتنع . والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدها ممكن وباعتبار وانضمام الإرادة اليها واجب أو ممتنع . وهذا مايقال : . ان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه .

(الثالثة) - ان الاثر ان كان حاصلا فهو واجب - لان الشيء مالم يجب

شرح تجرید : ان فلاسفہ کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ فاعل مختار نہیں۔ بلکہ فاعل بالایجاب ہے یعنی اللہ کے لیے ایجاد عالم واجب تھی۔

اللہ کے فاعل مختار ہونے کی دلیل : اگر اللہ کو فاعل بالایجاب مانا جائے تو دو میں سے ایک غلط بات کو لا محالہ تسلیم کرنا پڑے گا۔

۱۔ یا تو عالم کو قدیم ماننا پڑے گا۔ ۲۔ یا اللہ کو حادث ماننا پڑے گا۔ کیونکہ

مؤثر موجب کا اثر وجود مؤثر کے ساتھ ہی واجب ہوتا ہے۔ اگر ہم مؤثر کو قدیم مانیں تو چونکہ مؤثر موجب کا اثر وجود مؤثر کے ساتھ ہی لازم ہوتا ہے۔ اس لئے اثر مؤثر یعنی عالم کو بھی قدیم ماننا ہوگا۔ اور اگر عالم کو حادث مان لیں تو پھر اللہ کو بھی حادث ماننا پڑے گا۔ کیونکہ علت موجبہ اور معلول کے مابین تفکیک عقلاً محال ہے۔ جبکہ سابقاً ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اللہ قدیم ہے اور عالم حادث ہے۔

جو فلاسفہ اللہ کو فاعل موجب سمجھتے ہیں انہوں نے ذیل کے چند اعتراضات کئے ہیں۔

نمبر۱ : یہ ممکن ہے کہ اللہ قدیم اور عالم حادث ہو۔ کیونکہ عالم کا فقط حادث ہونا اللہ کے فاعل مختار ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ذات باری با اختیار معلول حدوثِ عالم سے قبل اور قدیم ہو۔

جواب : جہاں تک عالم اور ذاتِ باری کے مابین کسی معلول قدیم کے واسطہ کا تعلق ہے تو یہ قطعاً غیر معقول ہے کیونکہ جو واسطہ بتایا جا رہا ہے۔ یہ واسطہ یا مجرد ہوگا یا مادی : اور یہ دونوں محال ہیں۔

اگر واسطہ کو مجرد کہا جائے تو سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے کہ کوئی مجرد معلول نہیں ہے۔ اور اگر واسطہ مادی کہا جائے تو یہ بھی غلط ہوگا کہ مادی معلول قدیم ہو۔ کیونکہ ہر مادی وجود متغیر ہوتا ہے۔ اور کوئی متغیر قدیم نہیں ہوتا۔

نمبر۲ : کسی بھی شے پر بایں معنی قدرت کہ : فعل اور ترک فعل، دونوں صحیح ہوں۔ قطعاً محال ہے۔ کیونکہ مؤثر اگر جامع الشرائط ہو تو صدور اثر واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ مؤثر کامل سے تخلف اثر ناممکن ہوتا ہے۔ اور اگر مؤثر جامع الشرائط نہ ہو تو صدور اثر محال ہوتا ہے۔ نتیجہ یہی نکلے گا کہ مؤثر قادر نہیں ہے۔

جواب : یہ غلط ہے کہ قدرت کا تعلق فعل اور ترک فعل سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب قدرت ارادتاً فعل کے ساتھ ہوگی تو فعل واجب ہوگا۔ اور اگر ارادتاً ترک کے ساتھ ہو تو فعل ممتنع ہوگا۔ یعنی بذاتہ قدرت فعل اور ترک فعل ہر دو کو شامل ہوتی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ وجوب فعل اور امتناع فعل کا عروض ممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا جہاں تک اثر کا تعلق ہے تو اس کے لئے امکان ہر دو حیثیت میں ہوگا۔ یعنی ذاتِ اثر کی حیثیت سے اثر ممکن ہوگا۔ اور مؤثر کے ارادہ یا لا ارادہ کی حیثیت سے واجب یا ممتنع ہوگا۔

ماحصل : اگر فعل کو صرف اور صرف قدرت کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ممکن ہے اور ارادۂ باری یا لا ارادۂ باری کی حیثیت سے دیکھا جائے تو ممتنع ہوگا۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وجوب بالارادہ اضافتاً اختیار نہیں ہوتا بلکہ محقق اختیار رہوتا ہے۔ اس کا معنی یہی ہے جو ہم نے بتایا ہے۔

نمبر۳ : اگر مؤثر سے اثر حاصل ہو جائے تو بعد الحصول وہ واجب ہوگا کیونکہ شے جب تک واجب نہیں ہو جاتی اس وقت تک۔

واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعل الضد

وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة ، والأحكام والتجرد واستناد كل

شيء اليه دلائل العلم

لم يوجد - وان كان معدوما فهو ممتنع - لان الشيء مالم يمتنع لايعدم - فلاقدرة على الحين . (و) الجواب انه لامانع من (اجتماع القدرة على) الوجود في (المستقبل مع العدم) في الحال كما لامانع من اجتماع القدرة على العدم في المستقبل مع الوجود في الحال ، فالممكن في كل من حالتي وجوده وعدمه مقدور القدرة باعتبار ابقاء حاله أو تبديله الى ضده.

(الرابعة) - ان القادر لاتتعلق قدرته بالعدم لأن العدم ليس شيئاً حتى تتعلق القدرة به ، فلا تتعلق قدرته بالوجود لان القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك ، واذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل . (و) الجواب ان القادر هو الذي يمكنه ان يفعل وان لا يفعل ، وليس لا يفعل عبارة عن فعل العدم حتى يقال : العدم نفي بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل . والحاصل ان (انتفاء الفعل ليس فعل الضد) .

٢ (مسألة) في عموم قدرته تعالى (وعمومية العلة) أي عموم علة القدره وهي الامكان ، فان علة القدرة الإمكان اذ الواجب والممتنع لا يتعلق بهما القدرة (تستلزم عمومية الصفة) أي القدرة . وربما يقال في بيان العموم : ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان، ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء ، فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها .

٣ (مسألة) في انه تعالى عالم (والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم) هذه وجوه ثلاثة تدل على علمه تعالى : (الاول) - انه

شرح تجرید:

تک موجود نہیں ہوتی اور اگر معدوم ہو تو ممتنع ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی شئے جب تک ممتنع نہ ہو معدوم نہیں ہوتی۔ بنا بریں اثر اور مؤثر کے مابین جو قدرت آپ لائے ہیں وہ کہیں بھی موجود نہیں ہے۔

جواب: جو تضاد وجود اور عدم کا آپ ثابت کرنا چاہ رہے ہیں۔ یہ تضاد ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ قدرت قادر جس کا وجود فی الحال معدوم ہے اسی وجود کے لئے مستقبل میں موجود ہو۔ جس طرح یہ ممکن ہے کہ قدرت قادر مستقبل میں ایک وجود کے عدم سے متعلق ہو اور اسی وجود کے لئے حال میں موجود ہو۔ یعنی ممکن اپنے وجود اور عدم کی دونوں حالتوں میں اس اعتبار سے زیر قدرت ہوتا ہے۔ کہ قادر اس کی حالت کو باقی رکھے یا اس میں حسب منشاء کوئی تبدیلی کر دے۔

نمبر۲: عقلاً قدرت قادر کا تعلق کسی معدوم سے ہو ہی نہیں سکتا۔ کیونکہ جب ہے ہی لیس نہ شئی تو قدرت کا متعلق کیا ہوگا۔

بنا بریں: جب قدرت قادر متعلق بالعدم نہ رہے گی تو قدرت کا تعلق بالوجود بھی ختم ہو جائے گا۔ وجہ واضح ہے کہ قادر وہی ہوتا ہے جو فعل اور ترک فعل دونوں سے متمکن ہو۔ جب امکان ترک یعنی عدم منتفی ہو گیا تو امکان فعل بھی منتفی ہوگا۔

جواب: آپ نے قادر کی تعریف ہی غلط کی ہے۔ قادر وہ ہوتا ہے جس کے لئے یفعل اور لا یفعل، دونوں ممکن ہوں۔ جہاں تک لا یفعل کا تعلق ہے تو اس کا معنی فعل عدم نہیں ہے۔ لہٰذا آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ یہ ذاتہ منفی ہے اس لئے قدرت اور فعل اس سے متعلق ہی نہیں ہوتے۔

ماحصل: انتفاء فعل کا معنی فعل ضد ہرگز نہیں ہوا کرتا۔

مسئلہ نمبر۲ : اللہ قادر مطلق ہے!

چونکہ علت قدرت یعنی امکان عام ہے اس لئے صفت کو بھی عام ہونا چاہیئے۔ کیونکہ: علت قدرت امکان ہے۔ وجہ واضح ہے کہ واجب اور ممتنع سے قدرت کا تعلق ہی نہیں ہوتا۔

اللہ کے قادر مطلق ہونے کی ایک دلیل یوں بھی دی جاتی ہے کہ مقتضی قدرت ہے ذات۔ اور مصحح مقدوریت ہے امکان، اور تمام ممکنات کے لئے نسبت ذات بلا امتیاز برابر ہوتی ہے۔ جب بعض مقدورات کے لئے قدرت ثابت ہو جائے تو تمام مقدورات کے لئے بھی قدرت علی الاطلاق لامحالہ ثابت ہوگی۔

مسئلہ نمبر۳ : اللہ عالم ہے۔

ہر کام کا مستحکم ہونا، اللہ کا مجرد ہونا اور ہر شئے کا اللہ سے منسوب ہونا یہ سب امور اللہ کے عالم ہونے کے دلائل ہیں۔

سرکار محقق نے اللہ کے عالم ہونے کے تین دلائل پیش کئے ہیں۔

والأخير عام والتغاير اعتباري

تعالى فعل الافعال المحكمة العجيبة التى لم تدرك العقلاء بعد كثيراً من جزئياتها ومن فعل الافعال المحكمة كان عالماً بالضرورة . (الثانى) - انه تعالى مجرد كما سيأتى بيانه عند كونه تعالى ليس بجسم ونحوه وكل مجرد عاقل لما تقدم ، لكن فيه ماعرفت هناك من انه لادليل على الكبرى . (الثالث) - ان البارى تعالى علة لجميع الأشياء وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، اما انه علة لجميع الأشياء فلأنها ممكنة وكل ممكن مستند اليه كما تقدم ، واما انه عالم بذاته فلأن العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل فى شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته ، واما ان العلم بالعلة تستلزم العلم بالمعلول فلما تقدم . هذا لكن لى فى المقدمتين الأخيرتين نظر .

٦ (مسألة) فى عموم علمه تعالى (و) الدليل (الأخير عام) يدل على عموم علمه تعالى لجميع الأشياء صغيرها وكبيرها جوهرها وعرضها محسوسها ومعقولها الى غير ذلك من الأقسام . وهذا بخلاف الوجهين الأول والثانى فانهما يدلان على العلم فى الجملة ، لكن حيث عرفت النظر فى الدليل الثالث فالدليل على العموم هو السمع المتجاوز حد التواتر ، والاستناد اليه غير مستلزم للدور اذ تصديق الرسول لايتوقف على عموم العلم . وقد يذكر لعموم العلم بعض الوجوه الاخر لامجال لنقلها فى هذا المختصر .

٧ (مسألة) لما استدل لعموم علمه تعالى أشار الى الجواب عن شبه أوردوها على عموم علمه تعالى : (الاولى) - فى اعتراض من نفى علمه بذاته ، وذلك لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الا بين شيئين ، اذ نسبة الشىء الى نفسه محال فلا بد من المغايرة بين العلم والمعلوم ولا مغايرة فى علمه بذاته . (و) الجواب ان (التغاير اعتبارى) فان ذاته تعالى من حيث كونها عالمة مغايرة لها من حيث

شرح تجرید:

نمبر۱: ذاتِ احدیت کا ہر کام ایسا مستحکم اور حیرت انگیز ہے کہ تمام عقلاً مصنوعات باری کی تمام جزئیات کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اور جو ذات ایسے محکم افعال کرے وہ لامحالہ بذاتہٖ عالم ہوتی ہے۔ لہٰذا اللہ عالم ہے۔

نمبر۲: جہاں ذاتِ باری کی جسمیت کی نفی ہوگی وہاں ثابت کیا جائے گا کہ اللہ مجرد ہے اور سابقاً یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ جو مجرد ہوتا ہے وہ عاقل ہوتا ہے۔ اور جو مجرد عاقل ہوگا وہ عالم ہوگا۔

نوٹ: سرکار محقق نے 'کل مجرد عاقل' اس بڑی کے اثبات کی کوئی دلیل نہیں دی (شارح علام)

نمبر۳: خلاقِ عالم تمام موجودات کی علت ہے۔ اور بالذات عالم ہے۔ جو عالم بالعلت ہوگا وہ لامحالہ عالم بالمعلول بھی ہوگا۔ کیونکہ علم بالعلۃ علم بالمعلول کا مستلزم ہوتا ہے۔ اللہ بالذات عالم ہے۔ وجہ واضح ہے کہ علم عند العالم حضور معلوم کا نام ہے۔ اور یہ چیز ذاتِ احدیت کو حاصل ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ اپنی ذات سے غائب نہیں ہوتی اور جو اپنی ذات سے غائب نہ ہو وہ بالذات عالم ہوتا ہے۔ علم بالعلۃ علم بالمعلول کا مستلزم ہوتا ہے۔ سابقاً اسے ثابت کیا جا چکا ہے۔

شارح: مجھے آخری دونوں مقدمات میں اشکال ہے۔

مسئلہ نمبر۴: اللہ کا علم عمومی

ہماری تیسری دلیل یعنی ہر شے کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی ہے۔ دلیل عمومی ہے جو اللہ کے بجمیع الاشیاء۔ چھوٹی ہوں یا بڑی، جوہر ہوں یا عرض اور محسوس ہوں یا معقول، کے عالم ہونے کی دلیل ہے۔ جہاں تک پہلی اور دوسری دلیل کا تعلق ہے تو وہ صرف اللہ کے فی الجملہ عالم ہونے کی دلیل ہے۔

نوٹ: تیسری دلیل میں ہم اشکال کر چکے ہیں۔ البتہ اللہ کے علم عمومی کی دلیل صرف وہ منقولات ہیں جو حدِ تواتر سے بھی متجاوز ہیں۔ جہاں تک ہر شے کی نسبت کا ذاتِ باری کی جانب ہونے کا تعلق ہے تو یہ بھی درست نہیں کیونکہ یہ نظریہ مستلزم دور ہے۔ کیونکہ اللہ کے علم عمومی کی تصدیق اگر رسول کی طرف سے ہو تو اللہ کے علم عمومی کی دلیل نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہی اللہ کے علم عمومی پر تصدیق رسول کا دارومدار ہے۔ ویسے اللہ کے علم عمومی کے چند اور دلائل بھی بیان کئے جاتے ہیں۔ لیکن اس مختصر میں ان کے نقل کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر۵: اللہ کے علم عمومی پر اعتراضات کے جواب:

اعتراض نمبر۱: علم ایک نسبت ہوتی ہے۔ اور نسبت بین الشیئین ہی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ نسبۃ الشی الی نفسہ محالات عقلیہ سے ہوتی ہے۔ لہٰذا علم اور معلوم کے مابین مغایرت ضروری ہے۔ جبکہ اللہ کے علم بالذات میں مذکورہ مغایرت نہیں، بنا بریں اللہ کا علم ذاتی نہیں ہے۔

جواب: تغایر موجود ہے البتہ تغایر حقیقی نہیں، اعتباری ہے۔ اور وہ یوں کہ ذات باری عالم ہونے کی حیثیت سے ذات معلوم سے مغایر ہے۔

ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده ، لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا ، وتغير الاضافات ممكن

كونه معلومة ، وهذا المقدار من التغاير كاف فى تحقق النسبة المصححة لتعلق العلم
(الثانية) - فى اعتراض من نفى علمه بغيره وأثبت علمه بذاته ، واستدل لذلك بأن العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم ، ولا اشكال فى ان صور الأشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات ، وهو مستلزم لكونه تعالى محلا للحوادث المعلوم بطلانه. (و) الجواب انه (لا يستدعى العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده) تعالى ، اذ ليس علمه سبحانه بالارتسام بل نقول : ان علمه بالامور أعلى من علمنا بها (لان نسبة الحصول) للمعلومات (اليه) تعالى (أشد من نسبة الصور المعقولة لنا) لما قالوا من ان حصول الاشياء عنده حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان .

(الثالثة) - فى اعتراض من نفى علمه بالجزئيات الزمانية المتغيرة ، واستدل لذلك بأن الجزئى متغير فلو كان معلوما له تعالى فعند تغيره اما ان لا يتغير العلم فيلزم الجهل واما ان يتغير فيلزم تغير الذات لان العلم عين الذات وكلا الجهل وتغير الذات مستحيل (والجواب) ان التغير انما هو فى الاضافات لا فى الذات ولا فى الصفات الحقيقية ، فالعلم كالقدرة التى تتغير نسبتها واضافتها الى المقدور عند عدمه وان لم تتغير فى نفسها (وتغير الإضافات ممكن) لانها امور اعتبارية لاتحقق لها فى الخارج . فتحصل انا نختار تغير العلم ولا يلزم منه تغير الذات . وربما يمثل القلم للتنوير فكان النور لايتغير بتغير المنور كذلك العلم
(الرابعة) - فى اعتراض من قال : انه تعالى لايعلم الحوادث قبل وقوعها واستدل لذلك بأنه لو علمها حينئذ لزم أن تكون تلك الحوادث واجبة وممكنة

شرح تجرید:

اور اس نسبت جو تعلق علم کی مصحح ہوتی ہے۔ کے لئے اتنا تغایر ہی کافی ہوا کرتا ہے۔

اعتراض نمبر ۲: یہ ان لوگوں کا اعتراض ہے جو اللہ کے عالم بالذات ہونے کے تو قائل ہیں لیکن اللہ کے علم عمومی کے قائل نہیں۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ علم معلوم کے مساوی ہوتا ہے اور وہ عالم میں صورت مرتسمہ ہوتی ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ مختلف اشیاء کی صورتیں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ اور کثرت معلومات ذات باری میں کثرت صور کو مستلزم ہوگی۔ اور کثرت صور ذات باری کے محل حوادث ہونے کا سبب بنیں گی۔ جبکہ اللہ کا محل حوادث ہونا باطل کیا جا چکا ہے۔

جواب: معلومات باری کو انسانی معلومات پر قیاس کرنا غلط ہے۔ کیونکہ علم باری علم بالارتسام نہیں ہوتا بلکہ علم باری ہمارے علم سے کہیں اعلیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ کے لئے حصول اشیاء حصول فاعل ہوتا ہے۔ جو حصول بالوجوب ہے اور ہمارا صور معقولہ کا حصول حصول قابل ہوتا ہے۔ جو بالامکان ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے وجوب امکان سے اشد اور اقوی ہوتا ہے۔

اعتراض نمبر ۳: یہ ان لوگوں کا اعتراض ہے جو اللہ کے علم عمومی سے اس حیثیت سے انکار کرتے ہیں کہ اللہ کو زمانہ سے متعلق ان جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔ جو تغیر پذیر ہوتی ہیں۔

استدلال: ہر جزئی قابل تغیر ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ تغیر پذیر جزئی بھی معلومات باری میں تھی۔ تو وقت تغیر دو ہی صورتیں ہوں گی۔ یا تو علم باری میں تغیر نہیں آئے گا ایسی صورت میں جہل باری لازم آئے گا۔ اور یا علم باری میں تغیر آئے گا۔ ایسی صورت میں تغیر فی الذات ماننا ہوگا۔ کیونکہ علم باری عین ذات باری ہے۔ جبکہ دونوں صورتیں یعنی جہل ذات باری اور تغیر ذات باری دونوں محال ہیں۔ لہٰذا یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اللہ کو زمانہ سے متعلق جزئیات متغیرہ کا علم نہیں ہے۔

جواب: جہاں تک تغیر کا تعلق ہے تو یہ تغیر نہ تو ذات باری میں ہے اور نہ ہی ذات باری کے صفات حقیقیہ میں تغیر ہے۔ بلکہ یہ تغیر تغیر فی الاضافت ہے۔ اس سلسلہ میں علم اور قدرت برابر نہیں۔ جس طرح مقدور کے وجود اور عدم وجود سے قدرت کی نسبت اور اضافت میں تغیر آتا ہے اور اسے تغیر فی الذات نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح معلوم کے وجود اور عدم سے علم کی نسبت اور اضافت میں تغیر ہوگا۔ اور اسے تغیر فی الذات والصفات سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ اور تغیر اضافات ممکن ہے۔ کیونکہ اضافات اعتباری ہوتی ہیں خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہم تغیر علم کے قائل ہیں۔ اور تغیر علم سے تغیر ذات لازم نہیں آتا۔ علاوہ ازیں علم کو نور سے تمثیل دی جاتی ہے۔ لہٰذا جس طرح منور کے تغیر سے نور متغیر نہیں ہوتا اسی طرح معلوم کے تغیر سے علم کے لئے بھی تغیر لازم نہیں آتا۔

اعتراض نمبر ۴: یہ ان لوگوں کا اعتراض ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ حادثات سے قبل ان کے وقوع سے عالم نہیں ہوتا۔

استدلال: اگر اللہ وقوع حوادث سے قبل ان سے عالم ہوتا تو اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ یہ حوادث بیک وقت واجب بھی ہوں اور ممکن بھی۔

في انه تعالى حي مريد

يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين ، وكل قادر عالم حي بالضرورة

وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على إرادته تعالى ،

وليست زائدة على الداعي وإلا لزم التسلسل أو تعدد القدماء

والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان فالمقدم مثله . بيان الملازمة : انها حادثة فتكون ممكنة ومتعلقة للعلم فتكون واجبة وان لم تكن واجبة امكن ان لاتوجد فينقلب العلم جهلا وهو محال . (و) الجواب انه لانسلم التنافي بين الوجوب والامكان . اذ (يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين) فباعتبار النظر الى ذاته ممكن وباعتبار النظر الى علته واجب .

٥ (مسألة) في انه تعالى حي . قد تقدم انه تعالى قادر عالم فاذا ضممنا هذه هذه الصغرى بكبرى (و) هي ان (كل قادر عالم حي) انتج كونه تعالى حيا (بالضرورة) و خوض في كيفية حياته كالخوض في كيفية علمه وقدرته في غير محله لأنها خارجة عن ادراك البشر .

٦ (مسألة) في انه تعالى مريد (وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد) دون بعض مع استواء نسبة القدرة الى الكل كما ان تخصيص الموجودات بالايجاد (في وقت) دون وقت (يدل على ارادته تعالى) اذ هذا التخصيص لا يصلح ان يكون مستنداً الى العلم والقدرة لفرض ان الجميع معلوم مقدور وليس هناك أمر غير الإرادة يصلح للاستناد اليه كما لايخفى .

ثم انهم قد اختلفوا في الإرادة . فالاشاعرة قالوا انها صفة مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات . والمعتزلة قالوا انها هي العلم بالنفع وسموها بالداعي ، واختاره المصنف (ره) وقال : (وليست) الارادة (زائدة على الداعي) اي مغايرة له (والا) فلو كانت مغايرة للداعي (لزم التسلسل او تعدد القدماء)

شرح تجرید:

جبکہ تالی یعنی حوادث کا ایک وقت واجب اور ممکن ہونا باطل ہے کیونکہ وجوب اور امکان میں باہم منافات ہے جب تالی باطل ہے تو مقدم یعنی اللہ کا عالم بالحوادث ہونا بھی باطل ہوگا۔ مقدم اور تالی میں وجہ لزوم یہ ہے کہ اس اعتبار سے کہ حوادث حادث ہیں ممکن ہوں گے اور اس حیثیت سے کہ علم باری سے متعلق ہیں حوادث واجب ہوں گے۔ اگر حوادث کو واجب الوقوع نہ مانیں تو پھر یہ ممکن ہو گا کہ حادث متحقق نہ ہو۔ اسی صورت میں علم باری جہل میں بدل جائے گا۔ جو کہ محال مطلق ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ قبل وقوع [illegible] حوادث نہیں ہوتا۔

جواب: وجوب اور امکان میں اگر حیثیات مختلف ہو جائیں تو منافات نہیں رہتی۔ زیر نظر مسئلہ میں بھی حیثیات مختلف ہیں۔ حوادث من حیث الذات ممکن اور من حیث العلت واجب ہیں۔ اور اس میں کوئی منافات نہیں۔ لہٰذا ذات باری قبل وقوع الحوادث عالم بالحوادث ہوتی ہے۔

مسئلہ نمبر ۶ : اللہ حی ہے

ذات باری کا قادر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اگر ہم اس صغریٰ اور کبریٰ کو باہم ملائیں اور یوں کہیں: انہ تعالیٰ قادر عالم۔ وکل قادر عالم حی: تو نتیجہ بدیہی ہو گا۔ انہ تعالیٰ قادر عالم حی۔ جہاں تک کیفیت حیات باری کا تعلق ہے تو اس میں بحث بالکل اس طرح ہے جس طرح کیفیت علم و قدرت میں بحث ہے۔ اور یہ بحث بے محل ہے۔ کیونکہ یہ سب امور ادراک بشر کے حدود سے ماوراء ہیں۔

مسئلہ نمبر ۷ : اللہ مرید ہے

کیونکہ جب قدرت باری تمام مقدورات کیلئے مساوی ہے خواہ من حیث الایجاد ہو یا من حیث الوقت تو بعض مقدورات کا تقدم اور بعض مقدورات کا تأخر بلا ارادہ ناممکن ہے۔ وجہ واضح ہے کہ بعض مقدورات کو ایک وقت میں ایجاد کرنا اور بعض کو دوسرے میں ایجاد کرنا اسی طرح بعض کو پہلے فنا کرنا اور بعض کو بعد میں فنا کرنا اسے علم یا قدرت سے نسبت نہیں دی جا سکتی۔ کیونکہ علم اور قدرت تمام مقدورات میں مساوی ہیں۔ یہ تقدم یا تأخر اور تخصیص بوقت دونوں وقت صرف ارادہ کی بدولت ہی ہے۔ لہٰذا اللہ مرید ہے۔

ارادۂ باری عین علم ہے یا غیر علم

عقیدۂ اشاعرہ: ارادۂ باری بشمول علم و قدرت تمام صفات باری کا غیر ہے

عقیدۂ معتزلہ: ارادہ علم بالنفع کا دوسرا نام ہے۔ اور علم بالنفع کو معتزلہ نے داعی یعنی مقتضی سے تعبیر کیا ہے۔ مصنف علام نے بھی معتزلہ کا مسلک اختیار کیا ہے اس لئے کہا ہے، ارادہ داعی کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ کیونکہ اگر ارادہ کو داعی سے مغایر تسلیم کر لیا جائے تو دو محالات میں سے ایک محال لازم آئے گا۔ یعنی یا تسلسل لازم آئے گا اور یا تعدد قدماء، جبکہ دونوں باطل ہیں۔ لہٰذا ارادہ داعی ہی کا نام ہے۔

و انه تعالى سميع بصير

والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات

لانه ان كان قديماً لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج فى تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى أمر آخر ويلزم التسلسل. أقول: الظواهر النقلية تدل على كون الارادة مغايرة للعلم كمغايرة القدرة له، وما ذكره المصنف (ره) منظور فيه اذ لقائل ان يقول العلم ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا لزم التسلسل لاحتياج كل حادث الى علم سابق. ومايظهر من بعض النقل من كون الارادة من صفات الفعل غير مناف للظواهر الدالة على كونها من صفات الذات للزوم حمله على مايحمل عليه ليظهر منه ان العلم حادث كقوله: «نعلم حتى نعلم» وغيره.

8 (مسألة) فى انه تعالى سميع بصير (والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك) لتواتر الآيات والاخبار بأنه سميع بصير (والعقل) دل (على استحالة الآلات) اى البصر والسمع، لما سيأتى من انه تعالى ليس جسما ولا جسمانيا، بل والنقل دل على ذلك أيضاً كما لايخفى على من راجع الاخبار. ثم ان بعض المتكلمين احتج لاثبات السمع والبصر له من طريق العقل وذلك لانه حى وكل حى يصح كونه سميعاً وبصيرا وكل مايصح له من الكمالات ثابت له بالفعل لان خلوه تعالى عن صفة كمالية نقص وهو محال فى حقه.

بقى فى المقام ان بعضهم ذهبوا الى كون الصفتين راجعتين للعلم، فالمعنى كونه تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات ولى فيه نظر اذ السمع غير العلم بالمسموع كما ان النظر غير العلم بالمنظور، والظواهر النقلية دلت على كونه سميعا بصيرا فلا وجه لرفع اليد عن ذلك نعم ليس سمعه وبصره بالآلة كما فى حقنا ولا دليل على انه كلما ليس بالآلة لابد وان يكون بمعنى العلم. فتبصر.

اگر ارادہ کو داعی کے مغایر مانا جائے اور قدیم کہا جائے تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور اگر ارادہ کو قدیم نہ کہیں حادث مانیں تو پھر ارادہ کی ایک وقت میں تخصیص اور دوسرے وقت میں عدم تخصیص کے لئے کسی مخصص کی ضرورت ہوگی۔ بصورت مخصص تسلسل لازم آئے گا۔

شارح علام : جہاں تک ظواہر منقول کا تعلق ہے تو ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ارادہ بھی قدرت کی طرح غیر علم ہے۔ مصنف علام کے نظریہ میں اشکال ہے۔ کیونکہ مصنف علام کا یہ استدلال کہ اگر ارادہ کو قدیم مانا جائے تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور اگر حادث مانیں تو بصورت ضرورت مخصص تسلسل لازم آئے گا۔ علم کے لئے بھی دیا جاسکتا ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ اگر علم قدیم ہو تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور اگر حادث ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ کیونکہ ہر حادث علم سابق کا محتاج ہوتا ہے۔ بعض منقولات سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ "ارادہ صفات فعل سے ہے۔ تو یہ چیز ان منقولات کے ہرگز منافی نہیں ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ارادہ صفات ذات سے ہے۔ کیونکہ صفات فعل سے ارادہ کو ظاہر کرنیوالی منقولات کو بھی اسی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ جن پر ان منقولات کو محمول کیا جاتا ہے۔ جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ارادہ صفات ذات سے ہے۔

مسئلہ نمبر ۸ : اللہ سمیع و بصیر ہے :

منقولات بالتواتر اللہ کے سمیع اور بصیر ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ چونکہ جسم و جسمانیت سے منزہ ہے اس لئے آلۂ سماع اور آلۂ بصر کا ہونا اللہ کے لئے محال ہے بلکہ اگر روایات و احادیث کا تتبع کیا جائے تو آلۂ سماع اور آلۂ بصر کے استحالہ پر منقولات میں بھی دلالت موجود ہے۔ بعض ماہرین فن نے تو عقلاً بھی اللہ کا سمیع و بصیر ہونا ثابت کیا ہے۔ اور استدلال یہ دیا ہے کہ اللہ حئی ہے۔ اور جو بھی حئی ہو اس کا سمیع و بصیر ہونا صحیح ہوتا ہے۔ اور جتنے کمالات بھی ذات باری کیلئے صحیح ہیں وہ سب اس کے لئے بالفعل ثابت ہیں۔ کیونکہ ایک بھی صفت کمال سے خالی ہونا نقص ہے اور خلو عن الکمال ذات باری کی نسبت محال ہے۔

بعض علماء کے نزدیک اللہ کی صفت سمع اور بصر فی الواقع علم ہی کا دوسرا نام ہیں۔ یعنی اللہ کے سمیع و بصیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ اللہ مسموعات اور مبصرات کا عالم ہے۔ لیکن مجھے اس پہ اعتراض ہے۔ کیونکہ سمع علم بالمسموع کا غیر ہے اور نظر علم بالمنظور کا غیر ہے۔ منقولات میں صراحت مذکور ہے کہ اللہ سمیع اور بصیر ہے۔ منقولات میں کہیں بھی نہیں دیکھا گیا کہ اللہ عالم المسموعات او[illegible] ہے۔ ان مسلمہ حقائق کے پیش نظر سمیع اور بصیر کی کوئی بھی تاویل نہیں کی جاسکتی۔

یہ علیحدہ بات ہے کہ اللہ کی سمع اور بصر ہماری طرح محتاج آلہ سماع و بصر نہیں ہے اور اس بات کی بھی کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ جو سمع و بصر بذریعہ آلہ نہ ہو وہ سمع و بصر بمعنی علم ہی ہوتی ہے۔

فى انه تعالى متكلم صادق

وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول، وانتفاء القبيح عنه تعالى يدل على صدقه

٩ (مسألة) فى انه تعالى متكلم (وعمومية قدرته تدل) على امكان صدور الكلام منه والسمع يدل (على ثبوت الكلام)، وانما شرحناهكذا لوضوح ان عموم القدرة لاربط له بثبوت الكلام . وكيف كان فلا خلاف بين المسلمين بل المليين فى انه تعالى متكلم، قال الله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما» لكنهم اختلفوا فى ان كلامه هل هو حادث او قديم : فالاشاعرة ذهبوا الى ان ... ه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى . وهو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف، وانه قديم قالوا وليس الكلام النفسى امرا ولانهيا ولاخبراً ولا انشاءاً ولا غير ذلك . والمعتزلة قالوا: ان كلامه تعالى عبارة عن انه تعالى اوجد اصواتا وحروفا فى جسم من الأجسام كالشجرة فى قصة موسى ﷺ تدل هذه الأصوات والحروف على المراد . (و) هذا هو الحق لأن الكلام (النفسانى غير معقول) اذ لا يعقل ثبوت معنى غير صورة نفسية ولا علم ولاخبر ولا استخبار ولا غير ذلك، والقياس الذى رتبوه ـ من ان كلامه تعالى صفة له فكل ماهو صفة له فهوقديم فكلامه قديم ـ باطل لبطلان الصغرى ان اريد كونه صفة الذات والكبرى ان اريد كونه صفة الفعل .

١٠ (مسألة) فى انه تعالى صادق (وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه) اقول : لايختص الصدق بالكلام فانه يجرى فى الكتابة والإشارة وغيرهما لكن لماكان الغالب كونه صفة للكلام عقب المصنف بحث الكلام به . وقد اتفقت الامة على كونه تعالى صادقا، ويدل عليه ـ مضافا الى السمع ـ العقل، فان الكذب لايصدر الا عن العاجز الذى يضره الصدق او عن الجاهل الذى

شرح تجرید :

مسئلہ نمبر ۹ : اللہ متکلم ہے :

دلیل : اللہ کی قدرت عمومی ہے ۔ اور جو ذات ہر شے پر قادر ہو وہ کلام پر بھی قادر ہوگی ۔ کیونکہ کلام بھی بجملہ مقدورات میں سے ایک ہے ۔ علاوہ سمعاً بھی اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے ۔

شارح : چونکہ مصنف علام نے اسی طرح فرمایا ہے ۔ اس لئے ہم نے بھی ویسے ہی شرح کردی ہے ۔ ورنہ عموم قدرت کا ثبوت کلام باری سے کوئی ربط نہیں ہے ۔ بہر صورت : جیسے بھی ہو تمام اہل مذاہب خواہ یہودی ہوں عیسائی یا مسلمان سب کے نزدیک اللہ کا متکلم ہونا مسلم ہے ۔ البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ کلام باری حادث ہے یا قدیم ۔

اشاعرہ : کا موقف یہ ہے کہ کلام باری آواز اور حروف کی جنس سے نہیں ہے ۔ بلکہ کلام باری ایک معنی ہے جو قائم بذات الباری ہے ۔ اور اسے کلام نفسی کہا جاتا ہے ۔ اور کلام نفسی ہی اس کلام لفظی کا مدلول ہوتی ہے جو حروف سے مرکب ہوتا ہے ۔ یہ کلام نفسی قدیم ہے ۔ اور کلام نفسی نہ امر ہے نہ نہی ہے ۔ نہ خبر ہے نہ انشاء ہے اور نہ کوئی اور قسم کلام ہے ۔

معتزلہ : کا مسلک یہ ہے کہ اللہ کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اللہ کسی بھی جسم میں آواز اور حروف پیدا کرتا ہے ۔ جس طرح حضرت موسیٰؑ کے لئے ایک درخت سے آواز آتی تھی ۔ اور یہی آواز اور حروف مقصود پر دلالت کرتے ہیں ۔

مسلک یہی حق ہے کیونکہ کلام نفسی کا نظریہ ہی غیر معقول ہے ۔ کیونکہ ایسا کوئی بھی معنی معقول نہیں کہا جاسکتا ۔ جو نہ علم ہو ۔ نہ خبر ہو ، نہ طلب خبر ہو اور نہ انشاء وغیرہ ہو ۔

جہاں تک اشاعرہ کے اس قیاس کا تعلق ہے کہ کلام باری چونکہ صفت خالق ہے اور جو بھی صفت خالق ہو وہ قدیم ہوتی ہے ۔ لہٰذا کلام باری بھی قدیم ہے ۔ یہ قیاس باطل ہے کیونکہ اگر کلام کی صفت باری سے ہونے سے صفت ذات مراد لی جائے تو ان کا صغریٰ باطل ہوگا ۔ اور اگر صفت فعل مراد لی جائے تو کبریٰ باطل ہوگا ۔

مسئلہ نمبر ۱۰ : اللہ صادق ہے :

اللہ صادق ہے کیونکہ کذب قبیح ہے ۔ اور اللہ سے ہر قبیح منتفی ہے ۔ لہٰذا اللہ سے کذب منتفی ہے ۔ جب کذب منتفی ہوگا تو صدق مسلم ہوگا ۔

شارح علام : اگرچہ صدق مخصوص بالکلام نہیں ہوتا ۔ کنایت اور اشارات وغیرہ میں بھی صدق و کذب کا اطلاق ہوتا ہے ۔ لیکن چونکہ غالباً صدق کلام کی صفت ہوتا ہے ۔ اسلئے مصنف علام نے صفت کلام کے بعد صفت صدق کی بحث کی ہے ۔

تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ اللہ صادق ہے ۔ اور منقولات کے علاوہ عقل بھی اللہ کے صادق ہونے پر دلالت کرتی ہے ۔ کیونکہ جھوٹ دو قسم کے افراد بولتے ہیں ۔ ایسا عاجز اور کمزور جسے صدق سے نقصان کا خوف ہو یا ایسا جاہل جسے ۔۔۔

ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل

لايعلم بكون الكلام كذبا اوكون الكذب قبيحاً . وقد تقدم انه تعالى قادر عالم . وقد يقال بانه تعالى حكيم والكذب ينافى الحكمة فلا يصدر عنه .

،، (مسألة) فى انه تعالى باق الى الأبد كما هو كان من الازل (ووجوب الوجود يدل على سرمديته) اذ الواجب ـ كما تقدم ـ عبارة عما يمتنع عدمه وكلما امتنع عدمه لزم بقاؤه ، كما ان الممتنع يمتنع وجوده الى الابد . ثم ان وجوب الوجود كما يدل على البقاء يدل على القدم كما لايخفى . ثم انهم اختلفوا فى ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات كما ذهب اليه الاشعرى وتابعوه لان الواجب باق بالضرورة فلابد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم او القادر ام لا كما عليه الجمهور اذ ليس معنى البقاء الا استمرار الوجود وهذا ليس أمرا زائدا على اصل الوجود ؟ (و) هذا هو الحق فان نفس وجوب الوجود يدل على (نفى الزائد) اذ هو يقتضى الاستغناء عن الغير فلو كان باقياً بالبقاء كان محتاجاً الى الغير ـ هذا خلف .

ـ٤ ، (مسألة) فى انه تعالى واحد لاشريك له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفى (الشريك) فلا يمكن تعدد الواجب لانه لو كان فى البين واجبا الوجود لكان لهما جهة اشتراك وجهة امتياز ـ اذ لولا جهة الاشتراك لم يشتركا فى صفة الوجوب ، ولولا جهة الامتياز لم يكونا اثنين ـ وحينئذ يلزم تركيب الواجب ، فجزءا الواجب لوكانا واجبين لزم التسلسل ان تنقل الكلام فى كل جزء وان كانا ممكنين لزم الخلف ، اذ باجتماع ممكنين لايتحقق الواجب

(مسألة) فى انه تعالى مخالف لسائر المهيات ولامثل له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفى (المثل) اذ لو كان له مثل كانا شريكين فى المهية ممتازين بامتيازات خارجية فيلزم التركيب الذى سبق استحالته فاعن بعض

شرح تجرید:

جسے کلام کے جھوٹ ہونے یا جھوٹ کے قبیح ہونے کا علم نہ ہو۔ جب کہ ذات باری کی قدرت اور علم دونوں ثابت کئے جاچکے ہیں علاوہ ازیں اوصاف باری میں سے ایک صفت یہ بھی ہے کہ اللہ حکیم ہے اور کذب منافی حکمت ہوتا ہے۔ جو منافی حکمت ہو وہ حکیم سے سرزد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اللہ صادق ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۱: اللہ باقی ہے:

جس طرح اللہ ازلی ہے یعنی اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اسی طرح اللہ ابدی بھی ہے۔ یعنی اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اور اللہ کا واجب الوجود ہونا اس کے سرمدی ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ واجب وہ ہوتا ہے جو ممتنع العدم ہو۔ اور جو ممتنع العدم ہو وہ لازم البقاء ہوتا ہے۔ اسی طرح ممتنع الوجود ابداً موجود نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اللہ کا واجب الوجود ہونا جس طرح اللہ کے باقی ہونے کی دلیل ہے اسی طرح واجب الوجود اللہ کے قدیم ہونے کی بھی دلیل ہے۔ اس میں اختلاف ہے کہ بقاء ذات باری کے لئے صفت زائدہ ہے یا صفت زائدہ نہیں ہے۔ **اشاعرہ:** کا عقیدہ یہ ہے کہ بقاء ذات باری کے علاوہ صفت زائدہ ہے۔ کیونکہ واجب بالضرورۃ باقی ہے۔ لہٰذا باقی کے ساتھ ایسے معنی کا ہونا ضروری ہے جو قائم بالذات ہو اور وہی معنی بقاء ہے۔ جو قائم بذات الباری ہے۔ جس طرح عالم میں علم اور قادر میں قدرت ہے۔ **جمہور:** کا مسلک یہ ہے کہ بقاء کوئی علیحدہ صفت نہیں ہے۔ بلکہ عین ذات ہے۔ کیونکہ: بقاء استمرار وجود کا دوسرا معنی ہے۔ اور استمرار وجود اصل وجود سے جدا کوئی اور چیز نہیں ہے۔ یہی مسلک حق ہے یعنی نفس وجوب الوجود نفی زائد کی دلیل ہے۔ کیونکہ نفس وجوب الوجود کا تقاضا ہے استغناء عن الغیر: اگر بقاء کو معنائے زائد مان کر اللہ کو باقی بالبقاء مان لیا جائے تو اللہ محتاج الی الغیر ہو جائے گا۔ اور اللہ کا محتاج الی الغیر ہونا خلاف مفروض ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۲: اللہ واحد اور لاشریک ہے:

اللہ کا واجب الوجود ہونا جس طرح دیگر صفات باری پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح اللہ کے واحد اور لاشریک ہونے پر بھی دلالت کرتا ہے۔ یعنی تعدد واجب ناممکن ہے کیونکہ اگر دو یا دو سے زائد واجب الوجود فرض کر لئے جائیں تو ان کے مابین ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز بھی ماننا ہوگا۔ کیونکہ ما بہ الاشتراک نہ ہو تو صفت وجوب میں اشتراک نہیں ہوگا۔ اور اگر ما بہ الامتیاز نہ ہو تو وہ دو نہیں کہلا سکیں گے۔ ایسی صورت میں واجب کو مرکب ماننا پڑے گا۔ بصورت ترکیب واجب کے دونوں اجزاء اگر واجب ہوں تو تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر ممکن ہوں تو خلاف مفروض ہوگا کیونکہ دو ممکن کی ترکیب سے تحقق واجب نہیں ہوتا۔

اللہ کا کوئی مثل نہیں: اللہ ہر ماہیت سے مختلف ہے۔ اور اللہ کا واجب الوجود ہونا نفی مثل باری پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اگر اللہ کا مثل ہو تو ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز ماننا ہوں گے۔ اور امتیازات ظاہر ہے خارجی ہوں گے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ اللہ کو مرکب ماننا ہوگا۔ جبکہ ترکیب کو محال ثابت کیا جا چکا ہے۔ بعض علماء نے جو یہ کہا ہے کہ!

والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول

من ان ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب اموراً اربعة :الحيية والعالمية والقادرية والموجودية ، وتلك الحالة هى صفة الالهية فى كال البطلان .

١٣ (مسألة) فى انه تعالى غير مركب (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (التركيب بمعانيه) من العقلى المركب من الجنس والفصل والخارجى بأقسامه كالتركيب من الجوهر والعرض والجوهرين والعرضين وغيرها . والدليل عليه ماتقدم من استلزام التركيب التسلسل او الخلف وكلاهما باطل محال .

١٤ (مسألة) فى انه تعالى لاضد له (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الضد) فان الضدين ذاتان وجوديان يتعاقبان فى المحل او الموضوع والواجب لامحل له ولا موضوع . فان وجوب الوجود يقتضى التجرد . . فان غير المجرد متغير وكل متغير حادث ممكن . والمجرد مبرأ عن المحل والموضوع

١٥ (مسألة) فى انه تعالى ليس بمتحيز (و) ذلك لان وجود الوجود يدل على نفى (التحيز) لما قلنا فى نفى الضد من ان واجب الوجود مجرد والمجرد لاحيز له فان المتحيز لاينفك عن الاكوان وكل ذى كون حادث . لانه لاينفك عن الأكوان الحادثة وكلما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث . والوجوب يطارد الحدوث . ثم انه يلزم من نفى التميز نفى الجسمية وذلك لأن كل متحيز جسم كالعكس ، كما ان لازم نفى التركيب نفى الجسمية اذ كل جسم مركب .

١٦ (مسألة) فى انه تعالى لايحل فى غيره (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الحلول) فان الحلول يلزم المحدودية بحدود المحل . والا لم يكن حالا فى ذلك . والمحدودية ينافى التجرد والواجب مجرد فالوجوب ينفى الحلول

شرح تجرید:

ذات باری بھی دیگر ہر ذات کے مساوی ہے۔ صرف ان چاروں امور میں دیگر ذوات سے مختلف ہے جدا ہے واجب قرار دیتے ہیں اور وہ چار امور یہ ہیں۔ ۱۔ اللہ کا حی ہونا ۔۲۔ عالم ہونا ۔۳۔ قادر ہونا اور موجود ہونا۔ اور یہی حالت ہی صفت الٰہیہ ہوتی ہے تو یہ نظریہ انتہائی غلط اور بیکار محض ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۴: اللہ مرکب نہیں ہے:

ترکیب کی کوئی قسم ہو اللہ اس سے منزہ ہے خواہ ترکیب عقلی ہو۔ جو جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے خواہ ترکیب خارجی ہو جو جوہر و عرض سے یا دو جوہروں سے یا دو اعراض وغیرہ سے ہوتی ہے کیونکہ اللہ واجب الوجود ہے اور وجوب الوجود نفی ترکیب کی دلیل ہے۔ اللہ کے غیر مرکب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بصورت ترکیب تسلسل یا ... لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱۵: اللہ کی کوئی ضد نہیں:

اللہ کا واجب الوجود ہونا نفی ضد پر ... ہے۔ کیونکہ متضادین وجودی ذوات ہوتی ہیں۔ جو یکے بعد دیگرے محل یا موضوع میں باری باری آتے ہیں۔ جبکہ واجب کو ... نہ موضوع۔ وجہ واضح ہے کہ وجوب الوجود تجرد کا مقتضی ہوتا ہے اور غیر مجرد حادث ہوتا ہے اور ہر حادث محل ... اور مجرد محل و موضوع سے مبرا ہوتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۶: اللہ متحیز نہیں ہے:

وجوب الوجود اللہ کے نفی تحیز کی دلیل ہے۔ نفی ضد میں بتایا جا چکا ہے کہ واجب الوجود مجرد ہے اور مجرد غیر متحیز ہوتا ہے۔ کیونکہ متحیز اکوان سے منفک نہیں ہوتا۔ اور ہر ایک کون حادث ہوتا ہے کیونکہ حیز اکوان حادثہ سے الگ نہیں رہ سکتا۔ جو اکوان حادثہ سے جدا نہ ہو سکے وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ جبکہ وجوب الوجود حدوث کے قطعاً منافی ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ نفی تحیز سے نفی جسمیت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جس طرح ہر جسم متحیز ہوتا ہے اسی طرح ہر متحیز جسم ہوتا ہے۔ اسی طرح نفی ترکیب بھی نفی جسمیت ہی کی دلیل ہے۔ کیونکہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۷: اللہ حلول نہیں کرتا:

اللہ کا واجب الوجود ہونا ہی اللہ کے نفی حلول کی دلیل ہے۔ کیونکہ حلول حادث و محل کے اندر محدودیت کا مستلزم ہوتا ہے۔ اگر حلول سے محل میں محدودیت نہ ہو تو پھر اس محل میں حلول نہیں ہوگا۔ اور محدودیت تجرد کے منافی ہے۔ جبکہ واجب مجرد ہے۔ لہٰذا وجوب وجود حلول کے قطعاً منافی ہے۔

والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة

٤٧ (مسألة) في انه تعالى لايتحد بغيره ، ولا يخفى ان الاتحاد غير الحلول اذ الاتحاد معناه صيرورة الشيئين شيئاً واحداً والحلول معناه التبعية الخاصة بعد فرض بقائهما على الاثنينية . (و) كيف كان فوجوب الوجود ينفي (الاتحاد) اذ الواجب لو اتحد بغيره لكان واجباً ممكناً وهو بديهي الاستحالة هذا مع قطع النظر عن استحالة الاتحاد بنفسه - ولو في غير الواجب - لما ثبت من ان الشيئين بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين أو معدومين او احدهما موجوداً والآخر معدوما وفي الاحوال الثلاثة لااتحاد .

٤٨ (مسألة) في انه تعالى لاجهة له (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (الجهة) اذ كل ذي جهة فهو في المكان وكل ما في المكان لاينفك عن الاكوان وكل ذي كون حادث والحدوث ينافي الوجوب وما دل من الشرع على انه استوى على شيء فلا بد من تأويله بالعقل والنقل الصحيح

٤٩ (مسألة) في انه تعالى ليس محلا للحوادث (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (حلول الحوادث فيه) ... شيء بعد العدم ، اذ حلول شيء في شيء يلازم ... الاتصاف بها ... الممكن لانه شيء يمكن وجوده وعدمه . فالواجب لايتصف ... الاضافات التي توجد تعدد ككونه تعالى ... في هذا اليوم دون غيره وزيارة لعمرو في هذه السنة دون غيرها وهكذا ... امور خارجة عن الذات .

٥٠ (مسألة) في انه تعالى غني غير محتاج (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (الحاجة) اذ الاحتياج من صفات الممكن وهو ينافي الواجب بيانه : ان الاحتياج انما هو في الامر المعدوم الممكن وجوده فالممتنع ليس بمحتاج والواجب ليس بمحتاج . وان شئت قلت : ان واجب الوجود لايكون محتاجا

شرح تجرید :- مسئلہ نمبر۱۸ : اللہ کسی بھی غیر اللہ سے متحد نہیں :

اتحاد: دو یا چند اشیاء کا شے واحد ہو جانا: حلول: اختصاص مخصوص کے ذریعہ دو اشیاء کا ایک دوسرے سے باہم اس طرح مل جانا کہ دونوں کی دوئی باقی رہے۔ اتحاد اور حلول کی مذکورہ تعریف کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اتحاد اور حلول ایک چیز نہیں ہیں۔ اللہ کا واجب الوجود ہونا اتحاد بالغیر سے نفی کی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر اللہ بالغیر متحد ہو تو ماننا ہوگا کہ اللہ واجب ممکن ہے۔ اور واجب کا ممکن ہونا بداہتہً محال ہے۔ یہ دلیل اتحاد کے بذات خود محال ہونے سے قطع نظر کرکے دی گئی ہے۔ کیونکہ جس طرح واجب کا اتحاد بالغیر محال ہے اسی طرح فی الواقع غیر واجب کا اتحاد بغیر الواجب بھی محال ہی ہوتا ہے کیونکہ سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ بعد الاتحاد دونوں اشیاء موجود ہوں گی۔ یا دونوں معدوم ہوں گی۔ اور یا ایک موجود اور دوسری معدوم ہوگی۔ مذکورہ تینوں صورتوں میں اتحاد نہیں ہوگا۔

مسئلہ نمبر۱۹ : اللہ کیلئے کوئی جہت نہیں :

اللہ کا واجب الوجود ہونا ہی نفی جہت کی دلیل ہے۔ کیونکہ جو کسی جہت میں ہوگا وہ مکان میں ہوگا۔ جو مکان میں ہوگا وہ کون سے خالی نہیں ہوگا۔ جو ذی کون ہوگا وہ حادث ہوگا۔ اور جو حادث ہوگا وہ واجب الوجود نہیں ہوگا۔ جہاں تک ایسی آیات کا تعلق ہے جن سے اللہ کی جہت ثابت ہوتی ہے۔ ان کی عقلی اور نقلی ہر طرح سے تاویل واجب ہے۔

مسئلہ نمبر۲۰ : اللہ محل حوادث نہیں :

اللہ کا واجب الوجود ہونا ہی اللہ کے محل حوادث ہونے کی دلیل نفی ہے کیونکہ ایک چیز کا دوسری میں حلول انفعال محل کا مستلزم ہوتا ہے۔ اور انفعال ممکن کے لوازم سے ہے جبکہ اللہ واجب ہے۔ انفعال ایک ایسی شے ہے جس کا وجود اور عدم ہر دو ممکن ہوتے ہیں۔ اور واجب ایسے اوصاف سے موصوف نہیں ہوتا۔ جہاں تک ایسی اضافات کا تعلق ہے جو کبھی موجود اور کبھی معدوم ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً اللہ آج زید کا خالق ہے غیر زید کا نہیں۔ اس سال عمر کا رازق ہے غیر عمر کا نہیں وغیرہ وغیرہ تو یہ وہ امور ہیں جو خارج عن الذات ہیں اور خارج عن الذات اضافی امور محل نزاع نہیں۔

مسئلہ نمبر۲۱: اللہ غنی ہے :

اللہ کا واجب الوجود ہونا اللہ کے غنی اور غیر محتاج ہونے کی دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ احتیاج صفات ممکن سے ہوتی ہے جو واجب کے قطعاً منافی ہوتی ہے۔ توضیح:۔ احتیاج کسی بھی ایسے امر میں ہوتی ہے جو فعلاً معدوم ہو لیکن ممکن الوجود ہو۔ جس طرح واجب غیر محتاج ہوتا ہے اسی طرح ممتنع بھی محتاج نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ ممکن الوجود ہی نہیں ہوتا۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ واجب الوجود اپنے وجود میں

الالم واللذة والمعاني والاحوال

والالم مطلقاً واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات الزائدة عينا

في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده - فرضا - الى شيء والا لم يكن واجباً .

٤٤ (مسألة) في انه تعالى لا يتألم (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (الألم مطلقاً) عقليا كان الالم كادراك الجهل أو خياليا كادراك الصفة في الناس او مزاجيا كادراك الحرق او القطع او نحوهما . فان الألم يستلزم تغير حال المؤلم والواجب لا تغير فيه ، اذ التغير انفعال والانفعال من خواص الممكن كما عرفت .

٤٥ (مسألة) في انه تعالى لا يلتذ (و) ذلك لان وجوب الوجود يدل على نفي (اللذة) اما (المزاجيه) منها فواضح لانها من توابع الجسم ووجوب الوجود ينافي الجسمية التي هي تلازم الامكان . واما العقلية فقد اثبتها بعض له تعالى وتبعهم المصنف (ره) بقرينة تخصيصه نفي اللذة بالمزاجية واستدلوا لذلك : بأنه تعالى مدرك لأكمل الوجودات الذى هو ذاته فيكون ملتذاً به . وفيه نظر لأن وجوب الوجود يقتضي نفيه أيضاً فانه من الانفعالات التي هي من لوازم الامكان والله العالم .

٤٦ (مسألة) في نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان عنه تعالى (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفي (المعاني) والمراد بها العلم والقدرة الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخـــر ، (والأحوال) والمراد بها العالمية والقادرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعالمية شيئاً آخر ، (والصفات الزائدة عينا) والمراد بها صفات خارجة عن الذات . خلافاً لجماعة حيث اثبتوا هذه الامور له تعالى . وانما قلنا بنفي وجوب الوجود لها لأن هذه الامور ان كانت واجبة لزم تعدد القدماء - الذى عرفت بطلانه - وان كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب . ثم ان المصنف (ره) احترز

شرح تجرید:

یا بطور فرض ہر اس کا وجود موقوف ہے اس میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اگر محتاج ہوگا تو واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۲۲ : اللہ درد رسیدہ نہیں ہوتا:

اللہ کا واجب الوجود ہونا علی الاطلاق اللہ سے نفی الم کی دلیل ہے۔ خواہ درد عقلی ہو جیسے جہالت یا خیالی ہو جیسے کسی کی تکلیف سے درد مند ہونا۔ یا مزاجی ہو جیسے جلنا وغیرہ، کیونکہ درد کا تقاضہ ہے کہ درد رسیدہ کی حالت متغیر ہو۔ جبکہ واجب الوجود متغیر نہیں ہے۔ وجہ واضح ہے کہ تغیر انفعال ہوتا ہے۔ اور انفعال ممکن کے خصوصیات سے ہے جبکہ اللہ واجب ہے

مسئلہ نمبر ۲۳ : اللہ لذت سے منزہ ہے:

واجب الوجود ہونا ہی اللہ سے نفی لذت کی دلیل ہے۔ لذت کی دو اقسام ہوتی ہیں۔ لذت مزاجیہ اور لذت عقلیہ۔ جہاں تک لذت مزاجیہ کا تعلق ہے تو وہ بداہتہ اللہ سے منتفی ہے۔ کیونکہ لذت مزاج تو ابع جسم سے ہے۔ جسمیت لوازم امکان سے ہے اور امکان وجوب الوجود کے منافی ہے۔ جہاں تک لذت عقلیہ کا تعلق ہے تو بعض علماء نے اسے اللہ کے لئے ثابت کیا ہے اور مصنف علام کا مسلک بھی یہی ہے۔ جس کا انکشاف ان کے نفی لذت کی لذت مزاجیہ سے تخصیص ہے۔ دلیل یہ دی ہے کہ اللہ اکمل وجودات یعنی اپنی ذات کا مدرک ہے اور ادراک ذات سے لطف اندوز ہوتا ہے۔

شارح: مجھے اس سلسلہ میں مصنف علام سے اتفاق نہیں کیونکہ لذت خواہ مزاجی ہو یا عقلی انفعالات کی قبیل سے ہے۔ اور انفعال امکان کے لوازم سے ہے۔ جبکہ اللہ واجب الوجود ہے اور وجوب الوجود علی الاطلاق نفی لذت کو مستلزم ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۴ : اللہ سے تمام معانی حالات اور صفات زائدہ منتفی ہیں:

اللہ کا واجب الوجود ہونا نفی معانی کا مقتضی ہے۔ معانی سے علم اور قدرت زائدہ علی الذات ہیں۔ یعنی ذات علیحدہ شے ہے اور علم وقدرت وغیرہ جدا شے ہیں۔

حالات سے مراد اللہ کی وہ عالمیت اور قادریت ہیں جو ذات باری سے زائد ہیں یعنی عالمیت اور قادریت کوئی الگ شے ہیں اور ذات باری ان سے الگ ذات ہے۔ یعنی جس طرح واجب الوجود ہونا نفی معانی زائدہ کی مقتضی ہے۔ اسی طرح زائد بر ذات حالات کی نفی کو بھی مستلزم ہے۔

اللہ منفرد صفات زائدہ سے بھی منزہ ہے۔ یعنی ایسی صفات سے منزہ ہے جو خارج عن ذات الباری ہوں بعض علماء کے بقول مذکورہ تمام امور اللہ کیلئے ثابت ہیں۔

ہماری دلیل نفی: اگر تو مذکورہ امور جو زائد بر ذات ہیں واجب ہوں تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ جو باطل ہے۔ اور اگر ممکن ہوں تو انہیں واجب سے کوئی واسطہ نہیں۔ مصنف نے صفات زائدہ کے ساتھ عیناً کی قید لگا کر

الرؤية

والرؤية وسؤال موسى ﷺ لقومه والنظر لايدل على الرؤية

بقوله : « الزائدة عيناً » عن الصفات الزائدة اعتباراً التى هى عين الذات فانه تعالى موصوف بصفات كمالية هى عين ذاته خارجا وان كانت مغايرة له اعتبارا.

٤٦ (مسألة) فى انه تعالى مستحيل رؤيته (و) ذلك لأن وجوب الوجود يدل على نفى (الرؤية) له . فان واجب الوجود مجرد كما عرفت وكل مجرد غير قابل للرؤية لان كل مرئى لابد وان يكون فى جهة مقابل للرائى اوفى حكم المقابل ـ كالمرئى فى المرآة ـ والجهة عبارة عن المكان والمجرد لامكان له . وقد ذهبت الأشاعرة الى رؤيته فى الآخرة والمجسمة الى رؤيته فى الدنيا . واستدلوا لذلك بوجوه :

(الأول) ـ قوله تعالى حكاية عن موسى : « قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى » الآية . فان الرؤية لوكانت ممتنعة لم يسألها موسى ﷺ لانه اما ان يكون عالما بالامتناع أو جاهلا . والأول يستلزم عبثية السؤال ومثله لايليق بشأن موسى ﷺ ، والثانى يستلزم عدم نبوته لأن الجاهل بأصول الدين لايصلح للنبوة . (و) الجواب ـ مضافا الى ان العبث والجهل عند العامة لاينافيان النبوة ان (سؤال موسى ﷺ) كان (لقومه) لأنهم قالوا له : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » فسأل ﷺ ليتبين لهم امتناع الرؤية . لايقال : لم قال ارنى ولم يقل ارهم ؟ لأنا نقول : يجوز ان يكون الوجه بيان عدم الإمكان بالنسبة اليه ﷺ فكيف بالنسبة اليهم ، والكلام فى هذا المقام طويل نكتفى منه بهذا القدر .

(الثانى) قوله تعالى : « الى ربها ناظرة » فانه يدل على نظر المؤمنين اليه تعالى فى الآخرة . (و) الجواب ان (النظر لايدل على الرؤية) فانه

شرح تجرید!

صفات اعتباریہ کی نفی سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ صفات اعتباریہ عین ذات باری ہیں۔ ذات احدیت جتنے بھی صفات کمالیہ سے متصف ہے وہ سب از روئے خارج عین ذات ہیں۔ اور از روئے اعتبار غیر ذات ہیں۔

مسئلہ نمبر ۲۵: رُویت باری محال ہے

اللہ کا واجب الوجود ہونا ہی نفی رُویت کی دلیل ہے۔ جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اللہ مجرد ہے اور ہر مجرد قابل رُویت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ہر قابل رُویت کے لئے ضروری ہے کہ وہ دیکھنے والے کے بالمقابل کسی سمت میں ہو۔ اگر بالمقابل نہ ہو تو حکم مقابل میں ہو۔ جیسے آئینہ میں نظر آنے والی چیز، سمت مکان کا دوسرا نام ہے اور جو مجرد ہوتا ہے وہ لامکان ہوتا ہے۔

اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ آخرت میں رُویت باری ممکن ہو گی۔ اور مجسمہ کا عقیدہ ہے کہ رُویت دنیا میں بھی ممکن ہے ان کے دلائل اور جواب یہ ہیں - ۱۔ ذات احدیت نے حضرت موسیٰ کے سوال رُویت کی حکایت یوں کی ہے۔ رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی، اگر رُویت سرے سے ممکن نہ ہوتی تو جناب موسیٰ سوال ہی نہ کرتے۔ کیونکہ دو ہی صورتیں ہیں۔ حضرت موسیٰ یا تو عدم امکان رُویت کے عالم تھے یا جاہل؟ اگر عالم تھے تو سوال بے فائدہ ہے اور ایسا سوال حضرت موسیٰ کے شایان شان نہیں۔ اگر جناب موسیٰ عدم امکان رُویت سے لاعلم تھے تو یہ صورت نفی نبوت موسیٰ پر منتج ہو گی۔ کیونکہ جو شخص اصول دین ہی سے آشنا نہ ہو وہ نبوت کے قابل کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب: اولاً تو اشاعرہ کے نزدیک کسی نبی کی جہالت اور بے فائدہ سوال منافیات نبوت سے نہیں ہیں۔ اور ثانیاً جناب موسیٰ نے سوال رُویت اپنی ذات کے لئے نہیں تھا۔ بلکہ اپنی قوم کے اطمینان کے لئے تھا۔ قوم موسیٰ نے دو ٹوک فیصلہ دیا تھا، لن نؤمن لک حتی نری اللہ جھرۃ: آپ نے سوال کیا تاکہ جتنے دیکھنے کے خواہشمند ہیں خود اسی سے عدم امکان رُویت سن لیں۔

اعتراض: اگر موسیٰ کو عدم امکان رُویت کا یقین تھا تو پھر ارنی۔ کیوں کہا۔ ارھم۔ کہتے۔

جواب اعتراض: حضرت موسیٰ نے یہ بھی اپنی قوم کو درس عدم رُویت ہی دیا ہے یعنی آپ نے اپنے لئے سوال کرکے یہ بتایا ہے کہ چونکہ میں کلیم اللہ ہوں اگر رُویت ممکن ہوتی تو من حیث الفضیلات پہلے میرے لئے ممکن ہو گی۔ اور میرے لئے ممکن نہ ہوئی تو پھر تمہارے لئے بدرجہ اولیٰ ناممکن ہو گی۔ اس مقام پر گفتگو تو بہت طویل ہے مگر ہم اسی اختصار پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

۲۔ ارشاد قدرت ہے: الی ربھا ناظرۃ: آیت میں صراحۃً نظر الی الرب کا تذکرہ ہے کہ قیامت کے دن تمام مومنین اپنے رب کو دیکھ رہے ہوں گے۔

جواب: اولاً: نظر اور رُویت میں فرق ہے، رُویت مستلزم نظر ہے لیکن نظر مستلزم رُویت نہیں لہذا نظر رُویت پر دلالت نہیں کرتی۔

مع قبوله للتأويل وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان
واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل

يقال : « نظرت الى اعمال فلان ونظرت الى فلان - وهو ميت » وهكذا مع ان المراد ليس الرؤية بل أمر آخر وهنا كذلك ، مع انه لو سلمنا ان النظر حقيقة فى الرؤية كان اللازم تأويله (مع قبوله للتأويل) بعد ضرورة العقل بعدم إمكان رؤيته تعالى . بل لو فرضنا انه كان بحيث لا يقبل التأويل اضطررنا الى تكلفات لعدم مقاومة السمع للعقل . هذا مضافا الى الأدلة النقلية التى دلت على امتناع الروية كقوله تعالى : «لن تراني» وقوله : « لا تدركه الأبصار » الى غير ذلك من الآثار

(الثالث) - انه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبـــل فى حال التجلى واستقراره أمر ممكن فالرؤية ممكنة . (و) الجواب ان (تعلق الرؤية باستقرار) الجبل (المتحرك) فى حال التجلى (لا يدل على الامكان) بل على الامتناع، اذ التجلى علة تامة للحركة فعدم الحركة فى حاله غير معقول والمعلق على غير المعقول غير معقول . ثم ان احتمال ماذكرناه كاف فى سقوط الاستدلال بالآية . فلا يقال : من اين لكم باثبات استحالة الاستقرار حال التجلى ؟

ثم ان الأشاعرة إستدلوا لجواز رؤيته تعالى بوجه عقلى ، وهو : ان الجوهر والعرض اشتركا فى صحة الرؤية ، وهذا الحكم المشترك يستدعى علة مشتركة ، ولا مشترك بينهما إلا الحدوث ، والوجود والحـــدوث لا يصلح للعلية لانه مركب من قيد عدمى فيكون عدما ، فلم يبق إلا ان تكون علة الرؤية الوجود ، فكل موجود يصح رؤيته والله سبحانه موجود فيصح رؤيته

(و) الجواب ان (اشتراك المعلولات) كاشتراك الرؤية فى المقام بين الجوهر والعرض (لا يدل على اشتراك العلل) فان المعلول الشخصى لا يكون له إلا

شرح تجرید:

بالعموم کہا جاتا ہے۔ نظرت الی اعمال فلاں۔ نظرت الی فلاں۔ وھو میت۔ یعنی نظر کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس کی طرف دیکھا جائے وہ لازماً نظر بھی آجائے۔ ثانیاً: آیت میں نظر سے مراد رُویت ہے ہی نہیں۔ بلکہ اور معنی مراد ہیں۔ ثالثاً۔ اگر آیت میں نظر کا معنی رُویت ہی کیا جائے۔ تو بھی قابلِ تاویل ہونے کی وجہ سے اس کی تاویل ضروری ہے۔ خصوصاً جب عقلاً رویت باری ناممکن ہے۔ بلکہ اگر ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ لفظ نظر، قابل تاویل نہیں ہے۔ تو بھی ہمیں بہر صورت تاویل کا تکلف کرنا ہی پڑے گا۔ کیونکہ منقولات معقولات کے مقابلہ میں بہر صورت ضعیف ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں منقولات صراحت سے نفی رُویت پر دلالت کر رہے ہیں۔ آیت ہے: لن ترانی۔ لاتدرکہ الابصار وغیرہ ۔۳۔ سوال حضرت موسیٰ میں اللہ نے رُویت کو استقرار کوہ سے معلق فرمایا ہے۔ بنابرایں چونکہ استقرار کوہ ممکن ہے اس لئے رُویت باری بھی ممکن ہے۔

جواب: وقت تجلی کوہ متحرک سے رُویت کو معلق کرنا امکان رُویت کی نہیں بلکہ امتناع رُویت کی دلیل ہے کیونکہ تجلی حرکت کی علت تامہ ہے۔ اور بحالت تجلی استقرار کوہ یا عدم حرکت کسی بھی صورت میں معقول نہیں ہے۔ اور غیر معقول سے معلق بھی غیر معقول ہی ہوتا ہے۔ آیت سے اشاعرہ کے استدلال کو باطل کرنے کے لئے جو کچھ ہم نے بتایا ہے یہی کافی ہے۔ لہٰذا بحالت تجلی استقرار کوہ مزید اثبات کی ضرورت نہیں ہے

اشاعرہ کا عقلی استدلال: جوہر اور عرض ہر دو صحت رُویت میں مشترک ہیں۔ اور حکم مشترک علت مشترکہ کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور جوہر و عرض کے مابین حدوث اور وجود کے سوا کوئی اور قدر مشترک نہیں ہے۔ جہاں تک حدوث کا تعلق ہے تو یہ قطعاً علیت کی صلاحیت سے عاری ہے کیونکہ حدوث عدمی قیود سے مرکب ہے لہٰذا وہ بھی عدم ہی ہوگا۔ لہٰذا علت رُویت کا صرف متعلق وجود ہی رہ جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر موجود قابل رُویت ہوتا ہے۔ اور اللہ چونکہ موجود ہے اس لئے قابل الترديت ہے۔

جواب: یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ اگر معلولات مشترک ہوں تو علل بھی مشترک ہوں۔ جس طرح زیر نظر مسئلہ میں جوہر اور عرض میں رُویت کو علت مشترکہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کیونکہ معلول شخصی کی ۔ ۔ ۔

علة شخصية واحدة واما المعلول الواحد بالنوع فيجوز ان تكون له علل متعددة، فليس للرؤية علة واحدة هي الوجود حتى يقال: ان كل موجود قابل الرؤية. (مع منع التعليل) فانا لانسلم ان صحة الرؤية تفتقر إلى علة موجودة اذ الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لايفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً أمر اعتباري. (و) منع (الحصر) فانا لانسلم كون العلة إما الحدوث أو الوجود فان الامكان أيضاً مشترك فلم لايجوز ان يكون هو العلة؟!

٤٥ (مسألة) (و) كما كان وجوب الوجود يدل على نفي جملة من الأشياء فانه يدل أيضاً (على ثبوت) جملة من الأشياء منها:

(الجود) وهو افادة ماينبغي لالعوض، إذ لو كان مستعوضاً لم يخل الأمر من كونه ناقصاً مستكملا بغيره، وهو ينافي الوجوب اذ الإستكمال فرع الإمكان أوكونه عابثاً وهو خلاف الحكمة.

(و) منها (الملك) وهو الغني الذي لايستغني عنه شيء، والواجب كذلك لأنه لايحتاج الى غيره وغيره يحتاج اليه.

(و) منها (التمام) وهو الذي حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل له، والواجب كذلك لأنه ليس فيه نقص من جهة حتى يكون بعض جهاته بالإمكان لابالفعل.

(و) منها (فوقه) اي فوق التمام، وهو الذي يكون كمال غيره منه، والواجب كذلك لأن كمال الممكنات منه.

(و) منها (الحقيقة) وهي الثبوت والدوام، والواجب كذلك فانه الثابت الدائم بخلاف الممكن فانه لاحقيقة دائمة له.

شرح تجرید:

علت بھی ایک اور شخصی بھی ہوتی ہے۔ ہاں اگر معلول نوعاً واحد ہو تو اس کی متعدد علل ممکن ہوتی ہیں۔ لہٰذا رؤیت کی صرف اور صرف ایک ہی علت ہے اور وہ ہے وجود۔ بنابریں یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ ہر موجود قابل رؤیت ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ تعلیل ناقابل تسلیم ہے کیونکہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ صحت رؤیت علت موجودہ کی محتاج ہوتی ہے۔ کیونکہ صحت کا معنی صرف امکان ہے۔ اور امکان بذات خود اعتباری امر ہے۔ اور اس حیثیت سے امکان کیلئے صرف حدوث کافی ہے اور حدوث بھی اعتباری امر ہے۔ علاوہ ازیں: یہ حصر بھی غلط ہے کہ علت رؤیت حدوث یا وجود میں سے کسی ایک میں منحصر ہے۔ کیونکہ امکان بھی علیت میں مشترک ہے۔ بنابریں جس طرح حدوث اور وجود علیت رؤیت میں مشترک ہیں اسی طرح امکان بھی ہوسکتا ہے۔ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

اللہ جواد ہے:

جس طرح وجوب الوجود اللہ سے کچھ صفات کی نفی کی دلیل ہے۔ اسی طرح کچھ صفات کے ثبوت کی بھی دلیل ہے۔ اللہ جواد ہے۔

جود: بلاغرض کسی کی ضرورت پوری کرنا۔ کیونکہ اگر عنایات باری کی کوئی غرض مانی جائے تو چونکہ غرض دو نقائص میں سے کسی ایک سے خالی نہیں رہ سکتی یہ معاوضہ پر دینے والا اپنے میں موجود نقص کو دور کر کے حصول کمال کا متمنی ہوتا ہے کیونکہ استکمال امکان کی فرع ہے جبکہ اللہ واجب الوجود ہے۔ یا معاوضہ پر دینے والا عابث ہے۔ اور عبث خلاف حکمت ہے لہٰذا اللہ جواد ہے۔

اللہ ملک ہے: ملک: اس کو کہا جاتا ہے جو ہر ایک سے مستغنی ہو۔ لیکن اس سے کوئی بھی مستغنی نہ ہو۔ یہی شان واجب ہے وہ کسی کا محتاج نہیں۔ جبکہ ہر ایک اس کا محتاج ہے۔

اللہ کامل ہے: کامل یا تام وہ ہوتا ہے جسے وہ ہر شے حاصل ہو جو اس کی شان کے لئے لائق ہو۔ واجب الوجود ہونے کی حیثیت سے ذات احدیت کو اس کے لائق سب کچھ حاصل ہے۔ اور کسی بھی حیثیت سے اس میں کوئی نقص نہیں تاکہ یہ کہا جائے کہ بعض حیثیات اسے بالفعل نہیں بلکہ بالامکان حاصل ہیں۔

اللہ کمال سے بھی بالا ہے:

کمال سے بالا وہ ہوتا ہے کہ دوسروں کا کمال اس کا مرہون منت ہو اور ذات الٰہی (باری) اسی طرح ہے کیونکہ تمام ممکنات کا کمال اسی کا عطا کردہ ہے۔

اللہ ایک حقیقت ہے:

حقیقت وہ ہوتی ہے جس میں ثبوت یعنی استمرار اور دوام ہوں اور اللہ اسی طرح ہے کیونکہ واجب ہے ممکن کی حیثیت نہ تو ثابتہ ہوتی ہے اور نہ دائمہ۔

توابع وجوب الوجود

والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية ، واما اليد والوجه والقدم والكرم والرضا والتكوين

(و) منها (الخيرية) والخير مالا يكون فيه شيء بالإمكان بل جميع شؤونه حاصلة بالفعل ، وقد سبق في أول الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض ، فالواجب لكون كمالاته كلها حاصلة بالفعل خير محض والممكن ليس كذلك فليس خيرا بقول مطلق .

(و) منها (الحكمة) والمراد بها اما العلم بالاشياء على ما هي عليها واما وضع الأشياء في موضعها ، والواجب حكيم بكلا المعنيين اذ الواجب مجرد والمجرد عالم بكل معلوم كما سبق ، والواجب غني عالم والغني العالم لا يضع الأشياء إلا في مواضعها .

(و) منها (التجبر) سواء اريد به الجبر المقابل للكسر لانه يجبر ويكمل كسر الممكنات ونقصانها ، أو الجبر مقابل الاختيار لانه يجبر الشيء على مالا يقتضيه فان الممكن لا اقتضاء فيه للوجود فهو يوجده ، أو الجبر بمعنى التعزز المقابل للابتذال لانه منيع لا يصل اليه اوهام الطالبين ولا ينال مالديه إلا بارادته فان الكل من مقتضيات وجوب الوجود بداهة .

(و) منها (القهر) لانه يقهر الممكن على الوجود أو العدم كما عرفت

(و) منها (القيومية) بمعنى القائم بالذات المقيم للغير ، وهذه من شؤون الواجب لا الممكن كما لا يخفى .

26 (مسألة) (واما اليد) اذا اضيفت الى الله تعالى فالمراد بها القدرة (والوجه) يراد به الوجود أو الرضا نحو ابتغاء وجه الله ، (والقدم) يراد به البقاء (والكرم والرضا) يراد بهما إرادة مخصوصة (والتكوين) يراد به الايجاد الناشيء عن القدرة (ف) هذه وأمثالها ليست أموراً مستقلة

شرح تجرید:

اللہ خیر محض ہے: خیر وہ ہے جس میں کوئی شے بالامکان نہ ہو۔ بلکہ سب کچھ بالفعل ہو۔ اول کتاب میں بتایا جا چکا ہے کہ وجود خیر محض ہے اور عدم شر محض ہے۔ چونکہ واجب کے تمام کمالات بالفعل ہیں اس لئے خیر محض ہے۔ جہاں تک ممکن کا تعلق ہے تو اسے علی الاطلاق خیر محض نہیں کہا جا سکتا۔

اللہ حکیم ہے: حکمت کے دو ہی معانی ہیں۔ ۱۔ ہر چیز کی حقیقت واقعیہ کا علم۔ ۲۔ ہر شے کو وہیں رکھنا جہاں اسے ہونا چاہیئے تھا۔ ذات واجب ہر دو معانی کے اعتبار سے حکیم مطلق ہے۔ کیونکہ ذات واجب مجرد ہے اور مجرد ہر علوم کا عالم ہوتا ہے۔ جیسا کہ سابقاً بتایا جا چکا ہے۔ اسی طرح ذات واجب غنی اور عالم ہے۔ اور جو عالم غنی ہو وہ کبھی کسی چیز کو بلا محل نہیں رکھے گا۔

اللہ جبار ہے: جبر دو معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ جبر بمعنی شکستہ میں اصلاح اور جبر مقابلہ اختیار: ذات واجب میں دونوں معانی موجود ہیں۔ ممکنات کی شکستگی کی اصلاح کے اعتبار سے بھی جبار ہے۔ اور اشیاء کو ان کی خلاف ورزی رکھنے پر قادر ہے۔ کسی ممکن نے کبھی بھی خواہش وجود نہیں کی۔ جبکہ اللہ نے تمام ممکنات کو ان کی خواہش کے خلاف بصورت جبر وجود دیا ہے۔ جس کا ایک معنی علو مقام بھی ہوتا ہے۔ اور ذات واجب اس اعتبار سے بھی جبار ہے۔ کیونکہ وہ اس قدر بلند ہے کہ کسی کا ادراک اس کے علو مقام کو چھو بھی نہیں سکتا۔ اور اس کے ارادہ کے بغیر جو کچھ اس کے پاس ہے اسے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ سب کچھ واجب الوجود ہی کے تقاضے ہیں۔

اللہ قہار ہے: اللہ موجود کو مغلوب کر کے معدوم اور معدوم کو مغلوب کر کے موجود کرتا ہے لہٰذا وہ قہار ہے۔

اللہ قیوم ہے: قیوم اسے کہتے ہیں جو بالذات قائم ہو اور غیر کے لئے مقیم ہو۔ چونکہ اللہ واجب الوجود ہے اس لئے بالذات قائم ہے اور ممکن کا مقیم ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۷: اللہ کے ہاتھ اور پاؤں وغیرہ!

جب ہاتھ کی اضافت اللہ کی طرف ہو گی تو اس کا معنی قدرت ہو گا۔ جب وجہ کی اضافت اللہ کی طرف ہو گی تو اس کا وجود وجود باری یا رضائے خالق ہو گا۔ جیسا کہ۔ ابتغاء وجہ اللہ، میں ہے۔ جب قدم اللہ کا مضاعف ہو گا تو اس سے مراد بقائے باری ہو گی۔ جب کرم اور رضا کو اللہ سے منسوب کیا جائے گا تو ان سے مراد اللہ کا ارادہ مخصوص ہو گا۔ تکوین کا معنی ایسی ایجاد جو قدرت کاملہ کا نتیجہ ہو۔ یہ مذکورہ امور اور ان جیسے دوسرے امور سابقاً بتائی گئی صفات باری۔۔۔

فراجعة الى ما تقدم .

الفصل الثالث في أفعاله : الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح .

والحسن أربعة وهما عقليان

في قبال ماعرفت . بل هي (راجعة الى ماتقدم) خلافاً لمن جعل اليد مغايرة للقدرة والوجه مغايراً للوجود والرضا والقدم مغايراً للبقاء. والكرم والرضا مغايراً للارادة والتكوين صفة أزلية .

(الفصل الثالث في أفعاله) تعالى (الفعل) اما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه كحركة النائم والساهي واما أن يتصف بالزائد و (المتصف بالزائد اما) أن تكون الزيادة في طرف الحسن فهو (حسن أو) تكون الزيادة في طرف القبح فهو (قبيح . والحسن أربعة) أقسام : واجب ومندوب ومباح ومكروه . لأنه اما أن يستحق بفعله مدح أم لا ، والأول ان استحق بتركه ذم فهو واجب وإلا فمندوب ، والثاني ان استحق بتركه ذم فمكروه وإلا فباح .

هذا ، وقد يقسم الفعل الى اختياري وغير اختياري ، والأول اما أن يتصف بحسن أو قبح أولا . فالثاني المباح والأول اما أن يتصف بحسن يستحق تاركه الذم فهو الواجب أولا فهو المندوب ، واما أن يتصف بقبح يستحق فاعله الذم فهو الحرام أولا فهو المكروه .

(مسألة) (وهما) أي الحسن والقبح (عقليان) كما ذهب اليه المعتزلة والشيعة ، خلافاً للأشاعرة الذاهبين الى عدم حكم العقل بذلك بل هما شرعيان فما حكم الشرع بحسنه فهو حسن وما حكم بقبحه فهو قبيح . ويدل على صحة المذهب الأول وجوه :

کی طرح کوئی امور مستقلہ نہیں ہیں بلکہ ان کا مرجع وہی صفات سابقہ ہی ہیں ۔ یہ نظریہ ان افراد کے برعکس ہے جنہوں نے ادراک کو غیر قدرت ، وجہ ۔ کو غیر وجوہ و رضا ۔ قدیم کو غیر بقاء کرم و رضا کو غیر ارادہ اور تکوین کو صفت ازلیہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

فصل سوم : افعال باری :

فعل یا تو حدوث کے علاوہ کسی امر زائد سے موصوف ہوگا جس طرح بحالت خواب سونے والے ۔ یا بحالت غفلت جتلائے سہو کی حرکت اور یا علاوہ بر حدوث کسی امر زائد سے موصوف نہیں ہوگا ۔ امر زائد از حدوث سے موصوف فعل کی زیادتی جہت حسن میں ہوگی ۔ یا جہت قبیح میں ۔ اگر جہت حسن میں ہو تو حسن اور اگر جہت قبیح میں ہو تو قبیح ہوگا ۔ فعل حسن کی چار اقسام ہیں ۔ ۱ ۔ واجب ۔ ۲ ۔ مندوب ۔ ۳ ۔ مباح ۔ ۴ ۔ مکروہ ۔ دلیل حصر : فاعل اپنے فعل سے مستحق مدح ہوگا یا نہیں ۔ اگر فاعل فعل پر مستحق مدح اور ترک پر مستحق ذم ہو تو واجب اگر فعل پر مستحق مدح ہو لیکن ترک پر مستحق ذم نہ ہو تو مندوب ۔ اگر فاعل ترک فعل پر مستحق ذم ہو تو مکروہ ورنہ مباح ۔

فعل کی یہی تقسیم یوں بھی کی جاتی ہے اور وہ ہے ۔ اختیاری اور غیر اختیاری ۔ فعل اختیاری یا موصوف بالحسن اور القبح ہوگا ۔ یا نہ موصوف بالقبح ہوگا نہ موصوف بالقبح ۔ اگر نہ موصوف بالحسن اور نہ موصوف بالقبح ہو تو مباح ہوگا ۔ اگر فعل اختیاری موصوف بالحسن اس طرح ہو کہ تارک فعل مستحق مذمت ہو تو فعل واجب ۔ اور اگر تارک فعل مستحق مذمت نہ ہو تو مندوب اور یا فعل اس طرح موصوف بالقبح ہوگا ۔ کہ اگر فاعل مستحق مذمت ہو تو فعل حرام ۔ اور اگر مستحق مذمت نہ ہو تو مکروہ ۔

مسئلہ نمبر ۱ : حسن و قبح عقلی ہیں :

معتزلہ اور امامیہ کے نزدیک حسن و قبیح عقلی ہیں ۔ اشاعرہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی نہیں شرعی ہیں ۔ جس چیز کو شریعت حسن قرار دے دے وہ حسن اور جس کو قبیح قرار دے دے وہ قبیح ہے ۔

امامیہ مسلک کے دلائل :-

الحسن والقبح

للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم عن غير شرع ولا نتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور

(الأول) ـ ما أشار اليه بقوله : (للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع) ولهذا يحكم بهما من ينفي الشرائع .

(الثاني) ـ ما أشار اليه بقوله : (ولانتفائهما مطلقا) عقلا وشرعا (لو ثبتا شرعا) يعني ان المدار في الحسن والقبح لو كان هو الشرع لزم انتفاء الحسن والقبح شرعا وعقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : اما انتفاء الحسن والقبح العقليين فواضح . واما انتفاؤهما شرعا فلأن ثبوتهما مستلزم للدور والدور محال فثبوتهما شرعا محال . بيان الاستلزام : ان الحسن والقبح متوقفان على الشرع والشرع متوقف على الحسن والقبح . إذ لولا قبح اجرائه تعالى المعجزة على أيدي الكذابين أمكن ذلك وحيث أمكن ذلك لم يثبت الشرع .

(الثالث) ـ ما أشار اليه بقوله : (ولجاز التعاكس) في الحسن والقبح بأن يحسن الشارع القبيح ويقبح الحسن والضروره قاضية بخلافه لبداهة ان الشارع لا يحسن القتل بلا سبب ولا يقبح الاحسان بلا سبب . استدل الأشعري لانتفائهما عقلا بأمور :

(الأول) ـ انه لوكان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لم يكن فرق بينه وبين العلم بالضروري ككون الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من الجزء ، لكن ليس كذلك للاختلاف في الأول دون الثاني فليس العلم بذلك ضروريا . (و) الجواب ـ مضافا الى النقض بأن السوفسطائيين شككوا في الثاني أيضا فليس كل تشكيك دليلا لعدم البداهة ـ انه (يجوز التفاوت في العلم) بالضروريات (لتفاوت التصور) فمن يتصور الأطراف حق

شرح تجرید:

دلیل اول: مصنف علام نے للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غیر شرع سے اس دلیل کی طرف اشارہ فرمایا ہے یعنی شریعت کے بغیر بھی ہر ایک کو اچھائی کا حسن ہونا اور ظلم کا قبیح ہونا معلوم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کسی شریعت کے بھی قائل نہیں ہیں وہ حسن احسان اور قبح ظلم کے قائل ہیں۔

دلیل دوم: اس دلیل کی طرف مصنف علام نے: لانتفائہما مطلق سے اشارہ کیا ہے۔ یعنی اگر حسن وقبح عقلی نہ ہوں بلکہ شرعی مانے جائیں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سرے سے حسن وقبح کا وجود ہی نہ رہے گا۔ نہ عقلاً نہ شرعاً۔ جبکہ تالی یعنی عقلاً و شرعاً انتفائے حسن وقبح چونکہ باطل ہے۔ لہٰذا مقدم یعنی حسن وقبح کا شرعی ہونا بھی باطل ہے۔

خلاصہ: یہ تو ان کے نزدیک مسلم ہے کہ حسن وقبح عقلی نہیں ہیں۔ شرعی ہیں۔ اور ہم نے اس لئے شرعی ہونے کو باطل قرار دیا ہے کہ اگر حسن وقبح شرعی مان لئے جائیں تو دور لازم آیگا جبکہ دور محال ہے۔ لہٰذا حسن وقبح کا شرعی ہونا بھی باطل ہے۔ **استلزام دور:** حسن وقبح شریعت پر موقوف ہو گی۔ کیونکہ اگر قبیح عقلی نہ ہو شرعی ہو تو پھر کسی جھوٹے کے ہاتھ سے صدور معجزہ قبیح نہیں ہوگا اور ممکن ہو گا کہ اللہ کسی جھوٹے مدعی نبوت سے بھی اظہار معجزہ کر دے۔ جب یہ ممکن ہوگا تو تصدیق نبی ناممکن ہوگی۔ جب تصدیق نبی ناممکن ہوگی تو اثبات شریعت ناممکن ہوگا۔ اگر حسن وقبح کو عقلی مان لیا جائے تو پھر نہ انتفائے حسن وقبح شرعاً لازم آئے گا۔ اور نہ ہی دور لازم آئے گا۔

دلیل سوم: مصنف علام نے اس دلیل کی طرف لجاز العکس سے کیا ہے۔ یعنی اگر حسن وقبح عقلی نہ ہوں تو پھر عین ممکن ہوگا کہ شارع کسی قبیح کو حسن اور کسی حسن کو قبیح کہہ دے۔ جبکہ شارع کے لئے ایسا کرنا بداہتہً ناممکن ہے۔ کیونکہ ناممکن ہے کہ شارع بلا سبب قتل کو حسن اور بلا سبب یتیم پر ترس کو قبیح قرار دے دے۔

اشاعرہ نے اپنے عقیدہ کے اثبات میں چند دلائل دیئے ہیں۔

دلیل اول: اگر بقول آپ کے حسن وقبح کو عقلاً اور بدیہی مان لیا جائے تو حسن وقبح کی بداہت اور ایک دو کا نصف ہے۔ وغیرہ کی بداہت میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے تھا۔ حالانکہ واضح فرق موجود ہے۔ حسن وقبح کے بدیہی او نظری ہونے میں اختلاف ہے جبکہ ایک دو کا نصف ہے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لہٰذا حسن وقبح کا علم بدیہی نہیں ہے۔

جواب: اولاً تو نقضی جواب یہ ہے کہ سوفسطائیہ۔ ایک دو کا نصف ہے۔ میں شک کرتے ہیں۔ لہٰذا ہر شک کسی مسئلہ کی عدم بداہت کی دلیل نہیں ہوتا۔ کیونکہ بدیہات میں بھی تفاوت نہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع ہے۔ وجہ واضح ہے کہ تصورات میں اختلاف ہوتا ہے۔ جو شخص ایک چیز کے ہر پہلو کا کماحقہ تصور کرے۔

التصور يكون الشيء لديه بديهياً ومن لم يتصورها كذلك لايكون لديه بديهياً .

(الثاني) ـ انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما طرأ على الحسن قبح كقبح الصدق المستلزم لهلاك النبي ، وعلى القبيح حسن كحسن الكذب المستلزم لانقاذه لكن الحسن قد يكون قبيحا والقبيح قد يكون حسنا . وهذا دليل عدم كونهما عقليين . إذ الأحكام العقلية لايمكن انقلابها كما لايمكن انقلاب زوجية الأربعة الى الفردية وفردية الثلاثة الى الزوجية وأعظمية الكل الى أعظمية الجزء وضعفية الثلاثة للستة للعكس . (و) الجواب انا لا نسلم الانقلاب في الكذب المنجي والصدق المهلك بل هما باقيان على ما كانا إلا ان الأمر دائر بين الفاسد والأفسد والقبيح والأقبح . والعقل يلزم (ارتكاب أقل القبيحين مع) انه في المثال لا نسلم أصل الدوران بين القبيح والأقبح لـ (إمكان التخلص) من الكذب بالتورية . نعم في مثل مالو قال : « أكذب غداً كذبة » بدور الأمر بين أن يكذب للوفاء بالوعد وبين أن لايكذب تجنباً عن قبحه ، لكن العقل يرى عدم الوفاء أقل قبحا من الكذب فيلزم ذلك ترجيحا للفاسد على الأفسد .

(الثالث) ـ انه لو كان الحسن والقبح عقليين لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الشرطية : ان العبد مجبور في أفعاله ولا شيء من أفعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكونهما شرعيين إذ أفعال المجبور حسن وقبيح شرعا .

(و) الجواب ان (الجبر باطل) ، والفرق بين العقل والشرع في عدم تحسين العقل وتقبيحه فعل المجبور بخلاف الشرع باطل أيضا . لما سيأتي من بطلان الجبر وقبح تحسين الشرع وتقبيحه للمجبور .

شرح تجرید :

اس کے نزدیک اس شے کا تصور بدیہی ہوگا۔ اور جو شخص اسی شے کو سرسری نظر سے دیکھے گا۔ اس کے نزدیک اس کا تصور بدیہی نہیں ہوگا۔

دلیل دوم :

اگر حسن اور قبح عقلی ہوتے تو حسن ہمیشہ حسن اور قبیح ہمیشہ قبیح رہتا۔ یہ عقلیات میں کبھی تغیر نہیں آتا۔ جس طرح زوجیت کا جفت ہونا۔ فرد کا طاق ہونا۔ کل کا جز سے بڑا ہونا۔ اور تین کا نصف چھ ہونا ناقابل تغیر ہے۔ جبکہ حسن وقبح میں معاملہ ایسا نہیں ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک مقام پر راست گوئی ہلاکت نبی کا۔ اور غلط بیانی نجات نبی کا سبب بنتے ہیں۔ تو ایسے مقام پر ہم صدق کو قبیح اور اور کذب کو حسن کہتے ہیں۔ دونوں کی حقیقت ہی بدل گئی ہے۔ جو حسن تھا وہ قبیح ہوگیا اور جو قبیح تھا وہ حسن ہوگیا۔

جواب : یہ غلط ہے کہ مذکورہ مثال میں صدق اور کذب کی حقیقت بدل گئی ہے۔ ان کی حقیقت اپنے مقام پر ویسے ہے جیسے پہلے تھی۔ صدق پہلے بھی حسن تھا۔ اب بھی حسن ہے۔ کذب پہلے بھی قبیح تھا اب بھی قبیح ہے۔ یہ معاملہ صدق وکذب کے حسن وقبح کا نہیں بلکہ اقل القبیحین۔ یا فاسد، افسد اور قبیح واقبح کے مابین ہے۔ اور یہ بھی عقل ہی کا فیصلہ ہے کہ جہاں معاملہ قبیح اور اقبح کے مابین ہو وہاں قبیح کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اقبح کو چھوڑ دیا جائے۔ علاوہ ازیں: مثال ہی غلط ہے کیونکہ نجات نبی کے لئے کذب سے ہٹ کر توریہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان کے اپنے استدلال کے مطابق اس قسم کی مثال تھی کہ ایک شخص کہتا ہے کہ میرا وعدہ ہے کہ کل میں جھوٹ بولوں گا۔ اب دوسرے دن ایفائے عہد کا تقاضا ہے کہ جھوٹ بولے۔ لیکن قبح کذب کا تقاضا ہے کہ جھوٹ نہ بولے۔ یہاں بھی عقل ہی فیصلہ کرے گی کہ عہد شکنی اقل القبیحین ہے اور کذب بیانی اقبح القبیحین ہے۔ لہٰذا عہد شکنی کرلے اور کذب بیانی نہ کرے۔ اسی کا نام ہے ترجیح الفاسد علی الافسد۔

دلیل سوم : اگر حسن وقبح کو عقلی مان لیا جائے تو عقلاً کسی بھی انسان کا کوئی فعل نہ حسن ہو اور نہ قبیح ہو۔ جبکہ تالی یعنی افعال کا نہ حسن اور نہ قبیح ہونا چونکہ باطل ہے اس لئے مقدم یعنی حسن وقبح کا عقلی ہونا بھی باطل ہی ہوگا۔ **ملازمہ:** ہر انسان اپنے افعال میں مجبور ہے۔ اور مجبور کا کوئی فعل عقلاً نہ حسن ہوتا ہے اور نہ قبیح۔ لیکن اگر ہم اس بات کے قائل ہو جائیں کہ حسن وقبح شرعی ہیں تو معاملہ درست ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے افعال پر حسن وقبح کا اطلاق بھی شرعاً ہی ہوگا۔

جواب : جبر قطعاً باطل ہے۔ ہم آگے چل کر اسے بھی بیان کرنے والے ہیں۔ انشاء اللہ علاوہ ازیں عقل اور شریعت کے مابین یہ تفریق کہ مجبور کے فعل کو عقلاً حسن یا قبیح نہیں کہا جا سکتا۔ اور شرعاً کہا جا سکتا ہے۔ یہ بھی غلط ہے۔ یہ بھی ہم بیان کریں گے۔ کہ فعل حسن کو شریعت کا قبیح کہنا یا قبیح کو حسن کہنا بھی باطل ہی ہے۔

فروع الحسن والقبح

واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله مع قدرته عليه لعموم النسبة

٤ (مسألة) فى انه تعالى لايفعل القبيح. اعلم ان القبيح لايصدر الا عن أحد شخصين: الأول الجاهل بالقبح، الثانى المحتاج اليه. لا يقال: يمكن صدوره عن ثالث وهو العابث وان كان عالماً بقبحه غير محتاج اليه. لانا نقول: العابث داخل فى المحتاج لأنه لو لم يحتج الى التلهى ونحوه لم يعبث.

(و) اذا تقرر هذا قلنا: (استغناؤه وعلمه تعالى) بالقبائح (يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله) ومن القبيح الاخلال بالواجب فى الحكمة فهو تعالى لايخل بواجب ولا يفعل قبيحا. ثم ان بعضهم ذكر موافقة الأشعرى لهذا الأصل وبعضهم ذكر مخالفته له. والظاهر ان النزاع لفظى لذ الأشعرى يوافق على هذا الأصل بناءً على ان كل مايفعله سبحانه حسن وليس عليه واجب فلا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب لانتفاء الموضوع، ولا يوافق عليه بناءً على ان من الأفعال قبيحا بذاته ـ فعله الله تعالى أولم يفعله ـ ومن الامور واجبا كذلك.

٥ (مسألة) لا يخفى ان القبيح الذى لا يفعله الله تعالى انما لايفعله (مع قدرته عليه) فهو قادر على القبيح ولا يفعله (لعموم النسبة) أى نسبته الى المقدورات، لما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادراً عليها. وما ذكره النظام من انه تعالى لايقدر على القبيح فى غير محله.

ان قلت: ان وقوع القبيح منه يتوقف على الجهل أو الحاجة ـكما سبقـ وحيث انهما مستحيلان فى حقه تعالى فوقوع القبيح مستحيل منه تعالى.

قلت: هذا الدليل انما يثبت عدم وقوع القبيح منه تعالى لا عدم قدرته على

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر۲: اللہ ارتکاب قبیح نہیں کرتا:

ارتکاب قبیح دو میں سے ایک شخص کرتا ہے۔ ۱۔ فاعل قبیح قبح فعل سے جاہل ہو۔ ۲۔ فاعل قبیح ارتکاب قبیح کا محتاج ہو۔

اعتراض: یہ حصر غلط ہے عابث بھی ارتکاب قبیح کر سکتا ہے۔ حالانکہ ایسا شخص بعض اوقات قبیح فعل سے آشنا بھی ہوتا ہے۔ اور ارتکاب فعل کا محتاج بھی نہیں ہوتا۔

جواب: عابث محتاج کے زمرہ میں شامل ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ کسی شے کا محتاج نہیں، تو کم از کم لہو و لعب کا محتاج تو ہے ہی۔ اگر اسے لہو و لعب کی احتیاج نہ ہوتی تو کسی اور ضرورت کے بغیر اور علم بالقبح کے باوجود وہ اس کا ارتکاب کیوں کرتا۔

ذات خالق چونکہ مستغنی ہے اور بالذات عالم ہے۔ یہ دونوں صفات اس بات کی دلیل ہیں کہ اللہ ارتکاب قبیح نہیں کرتا۔ ترک واجب بھی ارتکاب قبیح ہی ہے۔ لہٰذا حکمت باری کے مطابق جو واجب ہوگا اللہ نہ تو اسے ترک کرے گا اور جو قبیح ہوگا نہ اس کا ارتکاب کرے گا۔ **اس مقام** پر بعض علما نے اشاعرہ سے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ یعنی بعض علماء کے مطابق اشاعرہ بھی اس نظریہ میں جمہور امت کے موافق ہیں۔ اور بعض نے بتایا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی دیگر مسائل کی طرح اشاعرہ کا مسلک جدا ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ فقط لفظی نزاع ہے کیونکہ: اشاعرہ اس لحاظ سے اس مسئلہ میں موافق ہیں کہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ جو بھی کرتا ہے وہ حسن ہے۔ اور کوئی فعل اللہ کے لئے واجب ہے ہی نہیں۔ لہٰذا وہ کسی بھی قبیح کا مرتکب نہیں ہوتا۔ اور چونکہ لاواجب علی اللہ کے مطابق ان کے نزدیک موضوع ہی مسلم نہیں۔ اس لئے وہ ترک واجب کی نسبت اللہ کی طرف نہیں دیتے۔ اور اس لحاظ سے اشاعرہ مختلف ہیں کہ بذات خود ان کے نزدیک کوئی فعل فعل قبیح ہے ہی نہیں۔ خواہ اللہ مرتکب ہو یا نہ ہو۔ یہی صورت وہ حسن کے ذیل میں واجب کی بیان کرتے ہیں۔

مسئلہ نمبر۳: اللہ فعل قبیح کا ارتکاب قدرت علی القبیح کے باوجود نہیں کرتا:

ایسا ہرگز نہیں کہ اللہ ارتکاب قبیح اس لئے نہیں کرتا کہ اللہ اس پر قادر ہی نہیں۔ بلکہ وہ اس لئے مرتکب قبیح نہیں کہ وہ قبیح ہے۔ کیونکہ اللہ کی نسبت قادریت تمام مقدورات کے لئے ہے۔ جو ممکن ہے اللہ اس پر قادر ہے۔ اور ہر قبیح چونکہ ممکن ہے اس لئے اللہ اس پر بھی قادر ہے۔ نظام کا یہ کہنا کہ اللہ ارتکاب قبیح پر قادر ہی نہیں غلط اور باطل ہے۔

اعتراض: جیسا کہ سابقاً بتایا گیا ہے کہ ارتکاب قبیح دو میں سے ایک سبب کی بدولت ہوتا ہے۔ یعنی مرتکب قبیح یا جاہل القبیح ہوتا ہے اور یا محتاج الی ارتکاب القبیح ہوتا ہے۔ تو چونکہ اللہ کے لئے جہالت اور احتیاج محال ہیں۔ اس لئے اگر یہ کہہ دیا جائے کہ اللہ سے ارتکاب قبیح محال ہے تو کیوں غلط اور باطل ہے۔

جواب: مذکورہ دلیل سے یہ تو ثابت اور مسلم ہے کہ اللہ سے ارتکاب قبح کا وقوع نہیں لیکن یہ عدم قدرت باری

ولا تنافى الامتناع اللاحق ونفى الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن

القبيح ، (و) من المعلوم ان القدرة (لا تنافى الامتناع اللاحق) للممكن بسبب خارج وهو المنافاة للحكمة .

٦ (مسألة) فى انه تعالى يفعل لغرض . ذهبت الأشاعرة الى انه سبحانه لايفعل الأفعال لغرض ، لأن كل فاعل لغرض وقصد ناقص مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (و) لكن المعتزلة والشيعة ذهبوا الى انه سبحانه يفعل الفعل لغرض وقصد لأن (نفى الغرض يستلزم العبث) والعبث قبيح . وقد عرفت ان الله لايفعل القبيح . وما استدل به الأشاعرة لمذهبهم غير تام اذ الفاعل ان فعل لغرض يعود اليه كان مستكملا . (و) الغرض فى فعل الله ليس كذلك فانه (لايلزم عوده اليه) تعالى بل يفعل لغرض نفع العباد . وما فى الحديث القدسى المشتهر ، خلقتك لأجلى وأحببت ان أعرف ، معناه لأجل عبادتى ونحوها . ومن المعلوم عود فائدتها اليهم وكذلك محبة العرفان عائدة اليهم لااليه .

٧ (مسألة) فى انه تعالى لايريد القبيح ولا يأمر به ويريد الحسن ويأمر به . ذهبت الأشاعرة الى ان الله تعالى يريد الكائنات - حسنة كانت باصطلاح المعتزلة أم قبيحة - ولا يريد ماليس بكائن - كذلك - (و) الحق الذى ذهبت اليه الشيعة والمعتزلة خلافه فالله يريد الحسن وقع أم لم يقع ولا يريد القبيح وقع أم لم يقع ، اذ (ارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن) . وقد تقدم ان الله لايفعل القبيح . ثم ان الفريقين بنوا على هذا المبنى مسألة أخرى فقالت الأشاعرة : ان الله تعالى يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد . فانه يأمر الكافر بالإيمان ولا يريد منه ويأمر العاصى بالطاعة ولا يريد منه وينهى الكافر

شرح تجرید:

کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ قدرت امتناع لاحق کے منافی نہیں ہوتی۔ کیونکہ قدرت چونکہ اللہ کی عین ذات ہے اس لئے قدیم ہے۔ اور ممکن حادث ہے۔ بنابریں امتناع قبیح کا ممکن سے الحاق کسی خارجی سبب کی بدولت ہوگا۔ اور سبب خارجی یہ ہے کہ اللہ کے لئے ارتکاب قبیح منافی حکمت ہے۔ لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ عدم ارتکاب قبیح استطاعت یا عدم قدرت کی وجہ سے نہیں کرتا۔ بلکہ قبیح کو قبیح جان کر اس کا ارتکاب نہیں کرتا۔

مسئلہ نمبر ۴: افعال الٰہیہ بلا غرض نہیں ہیں:

اشاعرہ: افعال الٰہیہ کی کوئی غرض اور مقصد نہیں۔ کیونکہ کسی غرض کے لئے کرنے والا ناقص ہو۔ جو اللہ وہ اپنے فعل سے ازالہ نقص کا خواہاں ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ کامل ہے اور اس میں کوئی بھی غرض محال ہے۔

شیعہ اور معتزلہ کا مؤقف یہ ہے کہ اللہ کے ہر کام میں کوئی نہ کوئی غرض پوشیدہ ہے۔ کیونکہ بلا غرض فعل عبث ہوتا ہے اور عبث قبیح ہے۔ اور اللہ ارتکاب قبیح سے منزہ ہے۔

جواب اشاعرہ: کسی غرض کے پیش نظر فعل کرنے والا اس وقت طلب کمال کا خواستگار ہوگا اگر مرجع غرض اس کی اپنی ذات ہو۔ لیکن اگر مرجع غرض ذات فاعل نہ ہو تو پھر وہ طلب کمال کا خواہشمند نہ ہوگا۔ افعال خالق کی غرض اس کی اپنی ذات کا استکمال نہیں بلکہ ان کی غرض نفع مخلوق ہے۔ بنابریں غرض افعال طلب کمال باری کو مستلزم نہیں۔ حدیث قدسی میں ہے "خلقتک لاجلی واجبت ان اعرف" اس کا معنی ہے خلقتک لاجل عبادتی وغیرہ۔ ظاہر ہے اس غرض کا مقصد طلب کمال باری نہیں بلکہ تکمیل عباد ہے۔ اسی طرح محبت عرفان کا فائدہ بھی عباد ہی کو ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۵: اللہ نہ مرید قبیح ہے نہ حاکم قبیح!

اللہ نہ تو فعل قبیح کا ارادہ کرتا ہے نہ اس کا حکم دیتا ہے۔ بلکہ فعل حسن کا ارادہ بھی کرتا ہے اور اس کا حکم بھی دیتا ہے۔

اشاعرہ کا مؤقف: اللہ صرف اور صرف تکوین چاہتا ہے۔ خواہ بقول معتزلہ تکوین حسن ہو یا قبیح اور جو عالم کون میں نہ ہو اللہ اس کا ارادہ ہی نہیں کرتا۔ **حق شیعہ اور معتزلہ** کا موقف ہے اللہ حسن کا ارادہ کرتا ہے خواہ اس کا وقوع ہو یا نہ ہو۔ اور اللہ قبیح کا ارادہ نہیں کرتا خواہ اس کا وقوع ہو یا نہ ہو۔ **کیونکہ:** ارادہ قبیح بہرصورت قبیح ہوتا ہے اور ارادہ حسن بہرصورت حسن ہوتا ہے۔ سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے کہ اللہ فعل قبیح کرتا ہی نہیں۔

اس مسئلہ کی فرع کے بطور ایک اور مسئلہ اسی سے پیدا کر لیا گیا ہے اور وہ ہے امر و نہی باری کے سلسلہ میں۔

مؤقف اشاعرہ: اللہ جو نہیں چاہتا اس کا حکم دیتا ہے۔ جو چاہتا ہے اس کا حکم نہیں دیتا۔ اللہ کافر کا ایمان چاہتا نہیں۔ لیکن اسے حکم ایمان دیتا ہے۔ نافرمان کو حکم اطاعت دیتا ہے۔ لیکن اس کی اطاعت کا ارادہ نہیں کرتا۔ کافر کو کفر سے

والأمر والنهي وبعض الأفعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا

عن الكفر ويريده منه وينهى العاصى عن المعصية ويريدها منه . والشيعة والمعتزلة خالفوهم فى ذلك فقالوا ان الله تعالى يأمر بما يريد (و) كذا ينهى عما لايريد ، اذ (الأمر) بما لا يراد قبيح (و النهى) عما يراد ايضا قبيح وقد عرفت انه سبحانه لايفعل القبيح

احتج الأشعرى على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بأنه خالق الكائنات من غير اكراه فيكون مريداً لها . (و) الجواب عدم تمامية ان الله خالق كل كائن بل (بعض الأفعال مستندة الينا) لما سيأتى من بطلان كون أفعال العباد مخلوقة له . واحتج على ان ارادة الله غير متعلقة بما ليس بكائن بأمرين. (الأول) انه لو أراد الله من الكافر والعاصى الإيمان والطاعة ثم لم يقع مراده تعالى ويقع مرادهما لزم كونه أضعف منهما وهو باطل بالضرورة ، وعليه فلا يريد الإيمان والطاعة . (و) الجواب ان (المغلوبية غير لازمة) لأنه تعالى لايريد الإيمان والطاعة جبراً بل يريدهما بالإختيار ، بمعنى ان الله يريد تشريعا لا تكوينا . أن يأتى الكافر بالإيمان عن ارادته واختياره ، فعدم ايمانه لعدم اختياره لا يستلزم مغلوبيته تعالى وغالبية الكافر . (الثانى) أنه تعالى علم عدم وقوع الإيمان من الكافر وعدم وقوع الطاعة من العاصى وما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه . وإلا انقلب علمه جهلا وهو مستحيل . وما يستحيل وقوعه لا يريده (و) الجواب ان (العلم تابع) للمعلوم والتابع لا يؤثر فى امكان المتبوع أو امتناعه والحاصل منع قولهم ما علم تعالى عدمه يستحيل وقوعه

(مسألة) فى الجبر والإختيار (والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا)

شرح تجرید:

نہیں کرتا ہے۔ لیکن ارادہ ہی ہوتا ہے کہ وہ کافر ہی رہے۔ نافرمان کو معصیت سے روکتا ہے لیکن ارادہ ہی ہوتا ہے کہ وہ ارتکاب معصیت کرے۔

معتزلہ اور شیعہ نے اشاعرہ کے اس موقف کو تسلیم نہیں کیا۔ بلکہ ان کے برعکس ہمارا موقف یہ ہے کہ اللہ اسی چیز کا امر کرتا ہے جس کا مرید ہوتا ہے۔ اور اسی چیز سے نہی کرتا جس کا مرید نہیں ہوتا کیونکہ غیر مراد کا امر قبیح ہے اور مراد سے نہی بھی قبیح ہے۔ اور اللہ ارتکاب قبیح سے منزہ ہے۔

اشاعرہ کی دلیل: چونکہ اللہ خالق کائنات ہے اس لئے ارادہ باری ہر موجود فی الکون سے متعلق ہے۔ بنابریں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اللہ ہر موجود فی الکون کا مرید ہے۔

جواب: یہ اصول ہی غلط ہے کہ اللہ ہی ہر موجود فی الکون کا خالق ہے۔ بلکہ کائنات میں بعض افعال کی نسبت بلا واسطہ مخلوق کی طرف ہوتی ہے۔ آگے چل کر ہم ثابت کر رہے ہیں کہ افعال عباد مخلوق باری نہیں ہیں۔

استدلال اشاعرہ: اشاعرہ نے ان امور کیلئے جو موجود فی عالم الکون نہیں ہیں دو دلائل دیئے ہیں۔

دلیل اول: اگر یہ مان لیا جائے کہ اللہ کافر سے ایمان اور نافرمان سے اطاعت کا مرید ہے اور ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کافر ایمان نہیں لاتا اور نافرمان اطاعت نہیں کرتا۔ یہ دیکھنے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ اللہ کافر اور نافرمان سے کمزور تر ہے۔ کیونکہ جو اللہ چاہ رہا ہے وہ نہیں ہو رہا اور جو مخلوق چاہ رہی ہے وہ ہو رہا ہے۔ جبکہ یہ قطعاً باطل ہے کہ اللہ کافر یا نافرمان سے کمزور ہے۔ لہٰذا اللہ مرید اطاعت و ایمان ہی نہیں۔

جواب: ادعائے مغلوبیت ارادہ باری اس صورت میں درست ہو سکتا تھا جب ہمارا دعویٰ یہ ہوتا کہ اللہ کافر سے جبراً ایمان اور عاصی سے جبراً اطاعت کا مرید ہے۔ حالانکہ ایسی بات ہرگز نہیں۔ اللہ کافر سے ایمان اور عاصی سے اطاعت کا باختیار الکافر و العاصی مرید ہے۔ یعنی اللہ تشریعاً ایمان اور اطاعت کا مرید ہے تکویناً نہیں۔ بنابریں کافر کا اپنے اختیار سے ایمان قبول نہ کرنا مغلوبیت باری کا مستلزم نہیں۔

دلیل دوم: کافر کا عدم ایمان اور عاصی کی عدم اطاعت علم باری میں ہے۔ اور علم باری میں جس کا عدم وقوع مسلم ہو اس کا وقوع محال ہوگا۔ ورنہ علم باری جہل باری سے بدل جائے گا۔ جو کہ قطعاً محال ہے۔ اور جو چیز محال الوقوع ہو اللہ اس کا مرید نہیں ہوتا۔

جواب: علم معلوم کا تابع ہوا کرتا ہے اور تابع کبھی بھی متبوع کے امکان یا امتناع میں مؤثر نہیں ہوتا۔ بنابریں علم باری بعدم ایمان الکافر ایمان یا کفر کافر میں ہرگز مؤثر نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی نعوذ باللہ جہل خالق کا مستلزم ہوگا۔

خلاصہ: یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ اللہ کو جس لے عدم وقوع کا علم ہو اس کا وقوع محال ہی ہوتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۶: جبر اور اختیار

ہدایت کا تقاضا یہ ہے کہ جو افعال ہم سر انجام دیتے ہیں ان کی نسبت بھی ہماری ہی طرف ہونا چاہیئے۔

أدلة الأشعري والجواب عنها

والوجوب للداعي لاينافي القدرة كالواجب

فان كل أحد يجد من نفسه بين حركتي المختار والمرتعش والنازل من الدرج والملوى . ويعلم ان الأولين يستند الى قدرته دون الأخيرين . وهذا هو مذهب كافة العقلاء . خلافا للأشعري فانه ذهب الى ان القدرة لا تأثير لها في الأفعال بل انه تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا احداثا . وللعبد الكسب ، والمراد بالكسب كون الفعل مقرون بارادة العبد بدون أن يكون من العبد تأثير أو مدخلية سوى وجود الفعل فيه . قال : والفرق بين حركة المرتعش وحركة اليد عدم تقارن الفعل للارادة في الأول دون الثاني . وهذا القول حيث صادم الضرورة لا محل للاعتناء به وإلا فما يرد عليه كثير جداً .

ثم ان الأشاعرة استدلوا لمذهبهم بوجوه :

(الأول) - ان حين صدور الفعل من العبد اما أن يمتنع لا صدوره - وهو الجبر - أو لا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللاصدور : وحينئذ فاما أن يتساوى الطرفان - وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح - أو يترجح جانب الصدور ، فننقل الكلام في ذلك المرجح فان لم يكن ملزما للفعل احتاج الى مرجح آخر - ولزم التسلسل - وان كان ملزما لزم الجبر . (و) الجواب انا نختار الشق الأخير - أي كون المرجح ملزما - ولا يلزم الجبر ، لأن الفعل بالنظر الى قدرة العبد ممكن وبالنظر الى داعيه واجب ، و (الوجوب للداعي لاينافي القدرة) فان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه كما لايخفى وهذا الجواب عن الدليل حلي ، ثم أشار المصنف (ره) الى جواب نقضي بقوله (كالواجب) فانه لو تم دليل الاشعري لدل على انه تعالى لا يوجد فعله

شرح تجرید:

ہر ذی ہوش بالارادہ ہاتھ ہلانے والے اور لرزہ کے مریض کے ہاتھ ہلنے کی حرکت۔ اسی طرح سیڑھی سے اترنے والے کی حرکت۔ اور اوپر سے گرنے والے کی حرکت میں امتیاز کر سکتا ہے۔ اور فیصلہ کر سکتا ہے کہ جو بالارادہ ہاتھ ہلا رہا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت اختیاری ہے اور جو لرزہ کی وجہ سے کانپ رہا ہے اس کے ہاتھ کی حرکت غیر ارادی اور قہری ہے۔ یہی صورت سیڑھی سے اترنے والے اور گرنے والے کی حرکت میں ہوگی۔ دانشمندوں کی اکثریت کا یہی مسلک ہے کہ مختار کی حرکت اس کا ذاتی فعل ہے اور مجبور کی حرکت اس کا ذاتی فعل نہیں ہے۔

اشاعرہ کا موقف: اس سلسلہ میں اشاعرہ عقلائے عالم کی واضح اکثریت کے برعکس ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ قدرت عبد کا افعال عبد میں کوئی اثر نہیں ہے بلکہ اللہ نے عادتاً انسان میں قدرت اور اختیار پیدا کر دیئے ہیں۔ اگر مانع کوئی نہ ہو تو اللہ انسان میں قدرت اور اختیار ہونے کے باوجود اپنا فعل ایجاد کر دیتا ہے۔ لہٰذا انسانی فعل فی الواقع مخلوق باری ہی ہوتا ہے۔ البتہ انسان کاسب فعل ہوتا ہے۔ کسب کا معنی یہ ہے کہ فعل انسان ارادہ عبد سے ہی ہوتا ہے۔ لیکن وجود فعل کے سوال میں انسان کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ جہاں تک بالارادہ ہاتھ کی حرکت اور لرزے والے ہاتھ کی حرکت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بالارادہ حرکت میں فعل اور ارادہ میں باہمی ربط ہے اور قہراً لرزنے والے ہاتھ میں فعل اور ارادہ ایک دوسرے سے مربوط نہیں ہیں۔ آپ نے دیکھ لیا ہے کہ یہ نظریہ نہ صرف بداہت کے برعکس ہے۔ ویسے بھی کسی لحاظ سے قابل اعتماد نہیں ہے۔ اشاعرہ نے اپنے اس مسلک کے اثبات میں دو دلائل دیئے ہیں۔

پہلی دلیل: جب کوئی فعل عبد سے صادر ہو رہا ہے تو بوقت صدور، یا اس کا لاصدور ممتنع ہوگا۔ اگر لاصدور ممتنع ہو تو یہ جبر ہوگا اور یا لاصدور ممتنع نہ ہوگا۔ بل صدور اور لاصدور ہر دو جائز ہوں گے۔ ایسی صورت میں جبکہ صدور اور لاصدور دونوں جائز ہوں تو یا دونوں کا جواز مساوی ہوگا۔ یا ایک طرف راجح ہوگی۔ اگر دونوں کا جواز مساوی ہو تو کسی ایک کا ارتکاب ترجیح بلا مرجح ہوگا۔ اگر جواز صدور و لاصدور مساوی نہ ہوں اور ایک طرف راجح ہو تو ہم مرجح کی بات کریں گے۔ مرجح ملزم فعل ہوگا یا نہیں۔ اگر ملزم فعل ہو تو بھی جبر ہوگا۔ اگر ملزم فعل نہ ہو تو پھر کسی اور مرجح کا محتاج ہوگا۔ پھر اس مرجح کو دیکھیں گے۔ اور اس صورت میں یا دور لازم آئے گا یا تسلسل جبکہ دونوں باطل ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ افعال عباد کا خالق عبد نہیں اللہ ہے۔

جواب: آپ کی ذکر کردہ صورتوں میں سے ہم اس صورت کو قبول کرتے ہیں جس میں مرجح ملزم فعل ہے۔ لیکن اس صورت میں آپ نے جبر ثابت کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ غلط ہے۔ اگر مرجح ملزم فعل ہو تو قطعاً جبر لازم نہیں آتا۔ کیونکہ فعل کی دو حیثیتیں ہیں۔ فعل من حیث قدرة العبد اور فعل من حیث المقتضی۔ جہاں تک فعل من حیث قدرة العبد کا تعلق ہے تو فعل ممکن ہوگا۔ اور من حیث المقتضی واجب ہوگا۔ اور وجوب مقتضی منافی قدرت نہیں ہوتا۔ اور بالاختیار وجوب نہ صرف منافی اختیار نہیں ہوتا بلکہ محقق اختیار ہوتا ہے۔ یہ جواب تو تھا حلی، جبکہ مصنف نے نقضی جواب بھی دیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر اشاعرہ کا دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو پھر جس طرح افعال عبد

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال ، ومع الاجتماع يقع مراده تعالى

بالقدرة والاختيار لجريان هذا الدليل فيه تعالى حرفا بحرف ، لكن الاشعري يسلم اختياره تعالى ولازم ذلك بطلان دليله .

(الثانى) - ان العبد لوكان موجداً لافعال نفسه لكان عالماً بها - اذ الفعل الاختيارى لايقع إلا عن العلم ضرورة - لكن العبد غير عالم بجزئيات فعله ، لبداهة ان الماشى الى مقصد لايعلم تفاصيل الأجزاء التى بين المبدأ والمنتهى ، والناطق لايعلم تفاصيل المخارج والهيئات الى غير ذلك ، فلا يكون موجداً لافعال نفسه . (و) الجواب ان (الايجاد لايستلزم العلم) فان النار تحرق بدون العلم بالاحراق والنائم يتحرك بدون علم بذلك (الا مع اقتران القصد) فانه يستلزم العلم لكن لايستلزم العلم التفصيلى ، (فيكفى الإجمال) والعلم الاجمالى حاصل فى الحركات الجزئية بين المبدأ والمنتهى ومخارج الحروف والهيئات فى التكلم . وان شئت قلت : لو أردتم من قولكم ، لكان عالما بها ، العلم التفصيلى فهو ممنوع لعدم الدليل عليه ، وان أردتم العلم الإجمالى فهو حاصل ، فقولكم ، لكن العبد غير عالم ، الخ لايصلح صغرى لهذه الكبرى لعدم تكرر حد الوسط

(الثالث) - ان العبد لوكان موجداً لفعل نفسه ثم أراد تحريك حجر مثلا واراد الله تعالى سكونه فاما ان يقع المرادان وهو باطل أو لا يقع شيء منهما وهو باطل أيضاً ، واما ان يقع أحد المرادين وهو ترجيح بلا مرجح لفرض إستقلال كل من القدرتين فى التأثير . (و) الجواب انه (مع الاجتماع يقع مراده تعالى) لأنه أقوى الارادتين وهذا هو المرجح

(الرابع) - ان الفاعل لابد وان يكون مخالفاً لفعله فى الجهة التى بها يتعلق الفعل ، ولذا تؤثر النار فى النار والبرد فى البرد ، اذ مع التساوى لاترجيح

شرح تجرید:

کا معاملہ ہے بالکل یہی معاملہ افعال باری کا بھی ہوگا۔ کیونکہ حرف بحرف یہی دلیل افعال باری میں بھی چلے گی۔ لہٰذا اللہ کا کوئی فعل بھی بالقدرت والاختیار نہیں ہوگا۔ جبکہ اشاعرہ افعال باری میں اختیار نہ صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ اسے ثابت بھی کرتے ہیں جس کا لازمہ یہ ہوگا کہ افعال عبد کے سلسلہ میں ان کا استدلال باطل ہوگا۔

دوسری دلیل: اگر انسان کو اپنے افعال کا خالق مان لیا جائے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ انسان اپنے افعال کا عالم بھی ہے۔ کیونکہ بداہتہً اختیاری فاعل اپنے فعل کا عالم ہوتا ہے جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ کوئی بھی انسان اپنے فعل کے جزئیات سے واقف نہیں ہوتا۔ ایک شخص چلتا ہے اسے نہیں معلوم ہوتا کہ چلنے کے آغاز سے منزل تک اس نے کتنے قدم اٹھائے ہیں۔ یا ہر قدم کا فاصلہ کتنا تھا۔ اسی طرح انسان بولتا ہے لیکن اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کے کس حرف کا مخرج کیا ہے لفظ کی ہیئت کیا ہے وغیرہ وغیرہ، لہٰذا ثابت ہوا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے۔

جواب: ایجاد فعل اور علم بالفعل کے مابین کوئی استلزام نہیں ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ ہی بے بنیاد ہے کیونکہ آگ جلاتی ہے لیکن اسے اپنے جلانے کا علم نہیں ہوتا۔ سونے والا نیند میں حرکت کرتا ہے لیکن اسے اپنی حرکات کا علم نہیں ہوتا۔ حالانکہ اگر فاعل کا ارادہ علم ہو تو پھر علم ہوتا ہے لیکن یہ علم بھی علم تفصیلی کا مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ علم اجمالی ہی کافی ہوتا ہے۔ اور حرکات جزئیہ کا علم اجمالی ہوتا ہی ہے خواہ وہ آغاز سے لے کر منزل تک علم ہو یا مخارج حروف کا ہو۔ بالفاظ دیگر اس دلیل کو یوں بھی دیا جا سکتا ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ، فاعل اپنے فعل کا عالم ہوگا اگر اس علم سے مراد علم تفصیلی ہے تو قطعاً غلط ہے۔ کیونکہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر مراد علم اجمالی ہے تو وہ پہلے ہی موجود ہے۔ بنا بریں آپ کا یہ کہنا کہ: انسان اپنے فعل کا عالم نہیں ہے تو یہ جملہ آپ کے کبریٰ، لکان عالماً بہا، کا صغریٰ ہی نہیں بن سکتا۔ کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں حد اوسط کا تکرار لازمی ہوا کرتا ہے۔ جبکہ حد اوسط کا تکرار ہی نہیں تو نتیجہ کیسے برآمد ہوگا۔

تیسری دلیل: اگر انسان کو اپنے افعال کا خالق مان لیا جائے تو یا اجتماع ضدین لازم آئے گا یا ارتفاع ضدین اور یا ترجیح بلا مرجح کیونکہ مثلاً انسان چاہتا ہے کہ یہ پتھر اٹھا لوں۔ اللہ چاہتا ہے کہ یہ پتھر نہ اٹھائے۔ اگر دونوں کے ارادے پورے ہوں تو اجتماع ضدین۔ اگر کسی کا پورا نہ ہو تو ارتفاع ضدین۔ اگر کسی ایک ارادہ ہو تو دونوں قدرتوں کی تاثیر مساوی مفروضہ کی بناء پر ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں۔ لہٰذا انسان کا خالق افعال ہونا ہی باطل ہے۔

جواب: جب دونوں ارادے جمع ہو جائیں تو ارادہ باری ہی غالب ہوگا اور ارادہ خالق انسان کے ناطے ارادہ باری اقویٰ بھی ہے۔ اور مرجح بھی ہے۔ لہٰذا اجتماع ارادتین کی صورت میں مساوات فی القدرۃ کا مفروضہ ہی غلط ہے۔

چوتھی دلیل: فاعل اور فعل کے مابین اس جہت سے اختلاف ضروری ہے جو جہت متعلق بالفعل ہے۔ یہی اختلاف جہت ہی ہے۔ آگ کی ناریت اور برد کی برودت مؤثر ہوتی ہے۔ کیونکہ بصورت تساوی فی الجہت کسی ایک

والحدوث اعتبارى، وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة

لتأثير هذا فى ذاك على تأثير ذاك فى هذا . واذاعين هذه الكلية نقول : الممكن حادث فلا يؤثر فى الفعـــل الذى هو حدوث (و) الجواب بعد النقض بأن الله موجود ويؤثر فى الوجود ان الفاعل لايؤثر فى (الحدوث) الذى هو (اعتبارى) يؤثر فى المهيـة والمهية مغايرة لنا ، وانما كان الحدوث اعتباريا لأنه لو كان خارجياً لزم التسلسل .

(الخامس) - ان العبد لوكان موجداً لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم أيضاً ، لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق فى الجسم أيضاً . (و) الجواب ان (امتناع) صدور (الجسم) عنا ليس لكونه ممكنا حتى يعم الامتناع بل (لغيره) أى المانع خارج وهو اما جسم ،والجسم لايؤثر فى الجسم لما تقدم من امتناع صدور الشيء عن مثله .

(السادس) - ان العبد لوكان قادراً على ايجاد فعل لكان قادراً على ايجاد مثله ، اذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد ، لكنا لانقدر على ايجاد المثل من كل جهة ، ولذا يختلف خط الكاتب ولو دقق فى المرة الثانية ، فلانقدر على ايجاد الفعل .(و) الجواب ، أولا ، ان بعض الافعال لايتعذر فيه المماثلة ، وثانياً ، ان (تعذر المماثلة فى بعض الافعال) الآخر ليس بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل (لتعذر الاحاطة) بما فعلناه أولا بجميع خصوصياته هذا مضافا الى ان الفعل الاختيارى لايستلزم كون جميع خصوصياته صادرة عن الاختيار ، فان المرتعش الذى يكتب تكون الكتابة منه وان لم يصدر منه جميع خصوصيات الخط ، وحالنا بالنسبة الى الدقائق المكتنفة بالأفعال كذلك ، فان الصادر منا أصل الفعل لاخصوصياته القهرية ، والاختلاف بين

شرح تجرید:

کو دوسرے میں مؤثر ہونے کے لئے ترجیح ہی نہیں ہوتی۔ اس کلیہ کے ثابت اور واضح ہوجانے کے بعد ہم عرض کریں گے کہ ممکن حادث ہے اور فعل بھی حادث ہوتا ہے۔ لہٰذا عدم اختلاف جہت حدوث کی وجہ سے فاعل فعل میں مؤثر ہی نہیں ہوگا۔ جب مؤثر نہیں تو انسان اپنے افعال کا خالق بھی نہیں ہوگا۔

جواب: اولاً تو نقضی جواب یہ ہے کہ اللہ موجود ہے اور وجود میں مؤثر بھی ہے۔ اگر آپ کا استدلال درست مان لیا جائے تو پھر تاثیر فی الوجود من اللہ کا کیلئے گا۔ ثانیاً: حلی جواب یہ ہے کہ فاعل اس جہت میں مؤثر نہیں تھا جو اعتباری ہو۔ جبکہ فاعل ماہیت میں مؤثر ہوتا ہے۔ اور ماہیت ہمارا غیر ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اور ماہیت کے مابین از روئے جہت تغایر ہے۔ حدوث کو ہم نے اس لئے اعتباری کہا ہے کہ اگر حدوث خارجی ہو تو مستلزم تسلسل ہوگا۔ جبکہ تسلسل باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ انسان ہی اپنے افعال کا خالق ہے۔

پانچویں دلیل: اگر انسان اپنے افعال کا خالق ہو تو پھر اسے اپنے جسم کا بھی خالق ہونا چاہیے۔ کیونکہ فعل کی طرح جسم بھی ممکن ہے۔ جبکہ انسان خالق جسم نہیں ہے۔ لہٰذا انسان خالق افعال بھی نہیں ہے۔

جواب: انسان کے خالق جسم نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ انسان بھی فعل کی طرح ممکن ہے۔ بلکہ اس کے موانع خارجی ہیں۔ اور وہ ہے ہمارا جسم ہونا کیونکہ جسم مؤثر فی الجسم نہیں ہوتا۔ سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ صدور الشیٔ من مثلہ محال ہوا کرتا ہے۔

چھٹی دلیل: اگر انسان خالق فعل ہوتا تو اسے اپنے ایک فعل جیسے کی طرح دوسرا فعل بھی ایجاد کر سکنا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ہم اگر ایک کاتب کے مختلف اوقات کے دو خطوط کا بنظر غائر جائزہ لیں تو ہمیں دونوں میں واضح اختلاف نظر آئے گا۔ لہٰذا انسان خالق افعال نہیں۔

جواب: اولاً بعض افعال ایسے بھی ہیں جن میں مماثلت ناممکن نہیں ہوتی۔ ثانیاً جن بعض افعال میں مماثلت نہیں پائی جاتی تو اس کی وجہ انسان کی عدم قدرت نہیں بلکہ فعل اول کے تمام جزئیات کا عدم احاطہ ہے۔ اگر ہم فعل اول کی تمام جزئیات اور خصوصیات کو پیش نظر رکھیں تو کوئی وجہ نہیں کہ دونوں افعال میں مماثلت نہ ہو۔ ثانیاً بعض اوقات اختیاری فعل کے تمام خصوصیات اور جزئیات اختیاری بھی نہیں ہوتے۔ مثلاً رعشہ کا مریض خط لکھتا ہے تو اس کی تحریر کے تمام جزئیات اختیاری نہیں ہوتے۔ بلکہ بعض اختیاری اور بعض قہری ہوتے ہیں۔ بنا بریں کہا جاسکتا ہے کہ فعل اول کی تمام باریکیوں کی نسبت ہماری حالت بھی کچھ ایسی ہی ہوتی ہے۔ بعض جزئیات تو ہم سے اختیاراً سرزد ہوتی ہیں۔ اور بعض قہراً۔ تو ہم سے جو صادر ہوتا ہے وہ اصل فعل ہے۔ اس کی قہری خصوصیات میں ہمارا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اختلاف بین الفعلین

أدلة الأشعرى والجواب عنها

ولا نسبة فى الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى والشكر على مقدمات الايمان والسمع متأول ومعارض بمثله

الفعلين انما هى فى تلك الخصوصيات . ومثل هذا لايوجب الخروج عن القدرة ـ فتأمل

(السابع) ـ انه لوكان العبد موجداً للافعال لكان بعض أفعاله احسن من أفعال الله تعالى ، فان الايمان فعل العبد وخلق العقرب فعل الله تعالى والايمان احسن من خلق العقرب وسائر المؤذيات ، لكن التالى باطل اجماعا فالمقدم مثله . (و) الجواب ـ وان لم يستحق مثل هذه المهزلة الجواب ـ انه (لانسبة فى الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى) اذ النسبة فى الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وفعلنا وفعله تعالى ليس من هذا القبيل . قال العلامة : واعلم ان هذه الشبهة ركيكة جداً ، وانما أوردها المصنف (ره) هنا لان بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار بن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها .

(الثامن) ـ انه لوكان الايمان والطاعة من فعل العبد لم يكن معنى لشكر الله تعالى عليهما ، لان شكر الغير على فعل النفس قبيح لكن الشكر عليهما حسن بالاجماع فليسا من فعلنا (و) الجواب ان (الشكر) ليس على نفس الإيمان والطاعة بل (على مقدمات الايمان) والطاعة من اعطاء الفهم والجوارح والهداية ونحوها .

(التاسع) ـ أنه ورد فى القرآن والسنة طوائف من الآيات والأخبار تدل على الجبر كقوله تعالى : « خلق كل شيء . والله خلقكم وما تعملون » الى غير ذلك . (و) الجواب ان ماورد من أدلة (السمع) بماظاهره الجبر (متأول) كما لايخفى على من راجع تفاسير الشيعة والمعتزلة وكتبهم الكلامية المبسوطة (و) مع ذلك فهو (معارض بمثله) من الآيات والاخبار الدالة على كون نسبة الافعال الى العبد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم »

شرح تجرید :

انہی غیر اختیاری خصوصیات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اس قسم کے امور منافی قدرت نہیں کہلاتے۔

ساتویں دلیل: اگر انسان کو خالق افعال مان لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ انسان کے بعض افعال، ذات باری کے بعض افعال سے احسن ہوں۔ مثلاً انسان ایمان کا خالق ہے۔ اور اللہ موذی حشرات الارض یا درندوں کا خالق ہے۔ تو ظاہر ہے تخلیق ایمان، تخلیق موذیات وغیرہ سے احسن ہے۔ جبکہ تالی یعنی انسان کے افعال کا افعال باری سے احسن ہونا باطل ہے۔ لہٰذا مقدم یعنی انسان کا خالق افعال ہونا ہی باطل ہے۔

جواب: یہ استدلال انتہائی مضحکہ خیز ہے۔ مصنف علام نے اس استدلال کو صرف اس لئے درج کر دیا ہے کہ یہی مغالطہ ضرار ابن عمرو کو دیا گیا تو اس نے تسلیم کر کے اسی کے مطابق عقیدہ اپنا لیا۔ استدلال مضحکہ خیز اس لئے ہے کہ ہمارے افعال اور ذات باری کے افعال کے مابین کوئی مناسبت ہی نہیں ہے۔ کیونکہ مقابلہ اور موازنہ ان دو افراد کے افعال میں کیا جاتا ہے جو نوعاً متحد ہوں۔ جبکہ ذات باری اور ہمارے مابین کسی بھی قسم کا اتحاد نہیں ہے۔ وہ واجب الوجود ہے اور ہم ممکن الوجود ہیں۔

آٹھویں دلیل: اگر ایمان اور اطاعت ہمارے ہی افعال ہوں تو پھر اللہ کا ہمارے ایمان اور اطاعت پر ہمارے ایمان اور اطاعت کا شکریہ ادا کرنا بے معنی ہوگا۔ کیونکہ فعل نفس پر غیر کا شکریہ قبیح ہوتا ہے۔ جبکہ شکر باری اجماعاً حسن ہے۔ لہٰذا انسان کا خالق افعال ہونا باطل ہے۔

جواب: ہم ذات باری کا شکریہ نفس ایمان اور اطاعت پر نہیں کرتے۔ بلکہ ذات باری کا شکریہ ایمان اور اطاعت کے ان مقدمات کی فراہمی پر کرتے ہیں جو اللہ نے ہمیں فراہم کئے ہیں۔ مثلاً اللہ کا ہمیں فکر اعضا اور ہدایت وغیرہ عطا کرنا۔ لہٰذا یہ استدلال قابل تسلیم نہیں ہے۔

نویں دلیل: قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ ایسی آیات اور سنت نبویہ میں ایسی احادیث موجود ہیں جن میں اس بات کی صراحت ہے کہ خالق افعال انسان نہیں بلکہ اللہ ہے۔ مثلاً خلق کل شیئ، اللہ خلقکم وما تعملون، وغیرہ۔

جواب: اولاً: تو ایسی آیات و احادیث قابل تاویل ہیں۔ شائقین ان تاویلات کا مطالعہ شیعہ اور معتزلہ کی تفاسیر اور علم کلام کی کتب میں کر سکتے ہیں۔ ثانیاً۔ مذکورہ قسم کی تمام آیات و احادیث اپنے ہی جیسی معارض آیات و احادیث سے متصادم ہیں۔ مثلاً: فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیھم :

والترجيح معنا ،وحسن المديح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باختيار السبب لاحق

وقوله : « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » ، وغيرهما . (والترجيح معنا) لانه ـ مضافا الى اعتضاد الطائفة الثانية بالضرورة ـ ان التكليف انما يتم باضافة الأفعال الينا والا فلا معنى للتكليف . وقد فصل العلامة (ره) والقوشجي فى الجواب عن هذا الدليل لكنا اخترنا الاجمال على التفصيل روما للاختصار

(مسألة) الفعل قسمان : مباشرى كحركة اليد ، وتسببي كحركة المفتاح التابعة لحركة اليد اما الفعل المباشرى فقد عرفت الاختلاف فيه وأما الفعل التسبيي المعبر عنه بالتوليدى فقد اختلفوا فيه أيضاً : فالأشاعرة على انه غير مقدور لنا لأنا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه فهو واجب والواجب غير مقدور ، والشيعة والمعتزلة على انه مقدور (و) ذلك لأن (حسن المديح و) حسن (الذم على) الفعل (المتولد) كتحسين العقلاء من رمى مؤذيا فقتله على قتله اياه وذمهم على قتله مسلما (يقتضى العلم باضافته) أى اضافة ذلك الفعل المتولد (الينا) فانه لو لم يكن صادرا عنا كان تقبيحهم وتحسينهم فى غير محله شبه تحسين من فى المشرق على خلق رجل عالم فى المغرب وتقبيحهم له على خلق مؤذ فيه . وقد اشكل الأشاعرة على ذلك بأمرين :

(الأول) ـ ماتقدم من ان الفعل المتولد لايقع بقدرتنا ، لأنا لا نتمكن من تركه عند ايجاد سببه بل هو واجب حينئذ والواجب غير مقدور . (و) الجواب ان (الوجوب باختيار السبب لاحق فلاينافى الامكان الذاتي والمقدورية

(الثانى) ـ ان حسن المدح والذم لايدل على كون الفعل مقدوراً للممدوح والمذموم ، اذ كثيراً يذم العقلاء شخصا على ماليس من فعله ويمدحون آخر على ماليس من فعله كما نراه ؟ يذمون من القى صبياً فى النار على احراقه مع ان

شرح تجرید:

الیوم تجزون بما کنتم تعملون: وغیرہ، ثالثاً۔ ترجیح انہی آیات کو ہوگی جو انسان کے خالق افعال ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ پہلی بات تو یہ ہے کہ امت مسلمہ کا ایک فرقہ معتزلہ ہمارا ہم عقیدہ ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ تکلیف یعنی اوامر و نواہی باری اور ارسال رسل کا فائدہ صرف اسی صورت میں ہوگا جب افعال کی نسبت ہماری طرف ہو۔ اگر افعال منسوب الی اللہ ہوں تو پھر یہ سب کچھ فضول ہوگا۔ سرکار علامہ حلی اور قوشجی نے اس مقام کو کافی طول دیا ہے۔ لیکن ہم نے اختصار کے پیشِ نظر اسی پر ہی اکتفا کیا ہے۔

مسئلہ نمبر۷: افعال تولیدی:

انسان سے سرزد ہونے والے تمام کام دو اقسام کے ہوتے ہیں۔ ۱۔ افعال مباشری، ایسے کام جو انسان خود انجام دیتا ہے، مثلاً ہاتھ کی حرکت، ۲۔ افعال تسبیبی، ایسے کام جن کا سبب کوئی اور ہوتا ہے۔ مثلاً قفل میں چابی کی حرکت:

جہاں تک: افعال مباشری کا تعلق ہے تو اس میں واقع اختلاف سے آپ آشنا ہیں۔ جہاں تک افعال تسبیبی کا تعلق ہے تو ان میں بھی اختلاف ہے۔ **اشاعرہ:** کا نظریہ یہ ہے کہ افعال تسبیبی جنہیں افعال تولیدی بھی کہا جاتا ہے ایجاد سبب کے بعد ہمارے اختیار و ارادہ میں نہیں ہوتے۔ کیونکہ ایجاد سبب کے بعد ان کا وجود لازم ہوتا ہے۔ اور واجب ہو جاتا ہے اور واجب کسی کے بھی مقدور میں نہیں ہوتا۔ معتزلہ اور شیعہ کا نظریہ یہ ہے کہ افعال ہمارے مقدور میں ہوتے ہیں کیونکہ افعال تولیدی اگر قابل مذمت ہوں تو اس کی ذم اور اگر قابل مدح ہوں تو اس کی مدح حسن ہوتی ہے۔ اور جو فعل مستحسن المدح والذم ہو وہ مقدور ہوتا ہے۔ لہٰذا افعال تولیدیہ ہمارا مقدور ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی موذی کو تیر مار کر قتل کر دیتا ہے تو ہر شخص اس کے اس تولیدی عمل کی تعریف کرے گا۔ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو بلا جرم قتل کر دیتا ہے تو ہر ایک اس کی مذمت کرے گا۔ اور یہ مذمت صرف اسی صورت میں درست اور جائز ہوگی جب فعل کی نسبت اور اضافت ہماری طرف ہو۔ اگر ان افعال کے فاعل ہم خود نہ ہوں تو پھر ہماری مدح یا مذمت ناجائز اور بے محل ہوگی۔ بلکہ بالکل اسی طرح ہوگی جس طرح مشرق میں رہنے والا مغرب کے باسی کی کسی تخلیق پر تعریف کرے یا کسی موجب ایذا تخلیق پر مذمت کرے۔ اشاعرہ نے اس پر دو اعتراض کئے ہیں۔ **اعتراض نمبر۱:** یہ اعتراض تو تقریباً وہی سابقہ استدلال ہی ہے یعنی تولیدی یا مباشری فعل میں ہماری قدرت کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب تولیدی فعل کا سبب وجود میں آجاتا ہے۔ تو وہ واجب ہو جاتا ہے اور واجب غیر مقدور ہوتا ہے۔

جواب: جہاں تک سبب کے بعد وجوب فعل کا تعلق ہے تو یہ وجوب وجوبِ لاحق ہے۔ اور وجوب لاحق نہ تو امکان ذاتی کے منافی ہوتا ہے اور نہ قدرت کے۔

اعتراض نمبر۲: کسی فعل پر کسی کی مدح یا ذم اس بات کی دلیل نہیں بن سکتے کہ ممدوح یا مذموم فاعل مختار تھا۔ کیونکہ بہلا اکثر مشاہدہ ہے کہ عقلا بعض افراد کے ناکردہ فعل پر مذمت بھی کرتے ہیں۔ اور مدح بھی کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص بچے کو آگ میں ڈال دیتا ہے۔ اور آگ بچے کو جلا ڈالتی ہے۔ تو عقلا بچے کو جلانے کی مذمت کرتے ہیں ... حالانکہ

والذم فى القاء الصبي عليه لا على الاحراق . والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح فى الواجب خاصة أو الاعلام صح مطلقاً

الاحراق من النار لامن الملقى ويمدحون من سقى آخر دواءاً لشفائه مع ان الشفاء من غير الساقى ، وعلى هذا فمدحهم على الفعل التوليدى وذمهم لايدل على كون المولد من أفعال من أتى بالسبب . (و) الجواب ان (الذم فى القاء الصبي) فى النار (عليه) أى على الإلقاء (لا على الإحراق) وكذلك المدح على السقى لا على الشفاء . فتأمل

(مسألة) فى القضاء والقدر . وفى كثير من الاخبار تقديم القدر على القضاء ، وقد اشتهر ان الأفعال بقضاء الله وقدره ، وربما يشكل بانه لو كان الفعل بقضائه وقدره فما وجه العقاب والثواب ؟ (و) الجواب ان (القضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل) بان يكون معنى كون الأفعال بقضائه وقدره انه تعالى يخلق الأفعال (لزم المحال) أى كون افعال العباد مخلوقة له تعالى ، وقد تبين بطلانه (و) ان اريد بهما (الإلزام) بمعنى انه تعالى الزم العباد على الأفعال فانه وان (صح) إلا انه ليس بصحيح مطلقاً إذ لم يلزم الله تعالى كل فعل وإنما هو (فى الواجب خاصة) لان فى غيره من المحرمات والمكروهات والمندوبات والمباحات (أو) ان اريد بهما (الإعلام) بمعنى انه تعالى بين أفعال العباد وكتبها واعلم انهم سيفعلونها (صح مطلقا) فى الواجب وغيره الإختيارى وغيره لان الله تعالى كتب الجميع وبينها .

وانما احتملنا كون القضاء والقدر بهذه المعانى الثلاثة لورودها بهذه المعانى فى الآيات فيها فى قوله تعالى : « فقضاهن سبع سماوات » وقوله : « وقدر فيها اقواتها » بمعنى الخلق . وفى قوله : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه » وقوله : « نحن قدرنا بينكم الموت » بمعنى الإيجاب والإلزام . وفى قوله « وقضينا الى بنى

شرح تجرید:

اسے ڈالنے والے نے نہیں جلایا ہوتا۔ آگ نے جلایا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی مریض کو دوا پلا دے تو دوا ... نے ... کی تعریف کی جاتی ہے۔ حالانکہ شفا دوا پلانے والے نے نہیں دی۔ بلکہ دوا نے عمل شفا کیا ہے۔ ان حقائق سے ... کہ فعل تولیدی پر مدح یا ذم فاعل کے قادر و مختار ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔

جواب: آپ نے مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے۔ آگ ڈالنے والے کی مذمت جلنے پر نہیں کی جاتی بلکہ جلنے ... یعنی آگ میں ڈالنے پر اور دوا کے عمل شفا پر نہیں ہوتی بلکہ دوا پلانے کے عمل پر مدح کی جاتی ہے۔ اور یہ دونوں ... قدرت و ... اختیار سے سرزد ہوتے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۷ : قضاء اور قدر:

اکثر روایات و احادیث میں قدر کو قضا پر مقدم کر کے قدر و قضا کہا گیا ہے۔ شہرت یہی ہے کہ افعال اللہ ... قضا و قدر سے ہوتے ہیں۔ اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر تمام افعال بقضاء اللہ و قدرہ صادر ہوتے ہیں تو پھر عقاب و ثواب ... کیوں۔

جواب: اگر اللہ کی قضا و قدر کا معنی یہ ہو کہ اللہ ہی خالق افعال ہے تو یہ نظریہ مستلزم محال ہوگا۔ اگر قضا و قدر ... معنی یہ ہو کہ اللہ نے انسان پر ان افعال کو لازم قرار دیا ہے۔ تو یہ نظریہ اگرچہ درست ہے لیکن علی الاطلاق درست نہیں۔ کیونکہ ذات احدیت نے واجبات کے سوا کوئی فعل لازم قرار نہیں دیا۔ حتیٰ کہ محرمات مکروہات مندوبات اور افعال مباحہ بھی لازم قرار نہیں دیئے۔ اور اگر قضا و قدر کا معنی یہ کیا جائے کہ اللہ نے بندوں کو اعمال سے آگاہ کر دیا ہے۔ انہیں تحریر بھی کر دیا ہے۔ اور اسے اس بات کا علم ہے کہ یہ فلاں فلاں کام کریں گے۔ اور فلاں فلاں نہیں کریں گے۔ تو یہ معنی واجب وغیر واجب اختیاری و غیر اختیاری سب کے لئے علی الاطلاق درست اور صحیح ہوگا۔ کیونکہ اللہ نے تمام اعمال لکھ بھی دیئے ہیں اور بتا بھی دیئے ہیں۔

قضا و قدر کے سلسلہ میں ہماری مذکورہ تین معانی میں حصر کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں قضا و قدر کو انہی تین معانی میں استعمال کیا گیا ہے۔

قضا و قدر بمعنی خلق : فقضاہن سبع سماوات ۔ اور ۔ قدر فیہا اقواتہا۔

قضا و قدر بمعنی ایجاب و الزام : قضی ربک الا تعبدوا الا ایاہ ۔ اور ۔ نحن قدرنا بینکم الموت۔

قضا و قدر بمعنی اعلام و بیان: قضینا الی بنی :

وقد بينه أمير المؤمنين (ع) في حديث الأصبغ

إسرائيل في الكتاب، وقوله: «إلا امرأته قدرناها من الغابرين» الاحلام والتبيين - قدير.

(و) كيف كان فـ (قد بينه) أي معنى القضاء والقـــدر (أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ) المروي بطرق كثيرة باختلاف بينها «أنه عليه السلام لما انصرف من صفين قام اليه شيخ فقال: اخبرنا يا أمير المؤمنين عليه السلام عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرىء النسمة ما وطأنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضائه وقدره. فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً. أقول: كأنه فهم من القضاء والقدر الجبر، ولذا ذكر هذا الكلام متأسفا على مشقته بلا فائدة أخروية. فقال عليه السلام له: مه أيها الشيخ بل عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين. فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال عليه السلام: ويحك لعلك ظننت قضاءاً لازماً وقدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن. تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها، ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال: هو الأمر من الله تعالى والحكم، وتلا

شرح تجرید :

اسرائیل فی الکتاب ۔ اور ۔ الا امراتہ قدرنا ھا من الغابرین ۔

ملخ بہر نوع جیسے بھی ہو حضرت علیؑ نے متعدد سلسلہ ہائے سند سے بیان کردہ حدیث اصبغ ابن نباتہ میں اسے واضح فرما دیا ہے ۔ جب آپؑ جنگ صفین سے واپس پلٹ رہے تھے تو ایک مقام پر ایک بزرگ منش شخص کھڑا ہوگیا اور عرض کی ۔

اے امیر المومنینؑ : ہمیں ہمارے اس سفر شام کے متعلق بتائیں ۔ کیا یہ اللہ کی قضا و قدر سے تھا ؟

آپؑ نے فرمایا : مجھے اس ذات کی قسم ہے جس نے دانہ میں شگاف ڈالا اور کونپل کو برآمد کیا ۔ ہم نے جو بھی قدم رکھا ہے جس نشیب و فراز کو عبور کیا ہے یہ سب اللہ کی قضا و قدر سے تھا ۔

بوڑھے نے کہا : اپنی اس تکلیف سفر کو اللہ کے سپرد کرتا ہوں ۔ مجھے تو اس میں کوئی اجر نظر نہیں آرہا ۔

شارح : شاید اس سائل نے حضرت علیؑ کے جواب سے قضا و قدر کا معنی جبر مراد لیا تھا ۔ جبھی تو اس نے بلا اخروی فائدہ کے سفر پر اظہار افسوس کیا ہے ۔

حضرت علیؑ نے فرمایا : اے بوڑھے ایسی بات نہ کہہ ۔ اللہ آپ کو جنگ صفین میں بغرض شرکت اور جنگ صفین سے واپسی کے اس سفر میں ایک ایک قدم کا اجر عظیم عنایت فرمائے گا ۔ کیونکہ تم لوگ نہ تو کسی حالت میں مجبور تھے اور نہ بجبر و اکراہ لائے گئے تھے ۔

بوڑھے نے عرض کیا : جب ہم قضا و قدر سے گئے تھے تو پھر ہمارا اختیار کیا رہا ؟

آپؑ نے فرمایا : شاید تو اس قضا و قدر کا معنی حتمی قضا و قدر سمجھ رہا ہے اگر ایسا ہو تو پھر سزا و جزا ، وعدہ وعید ، امر و نہی یہ تمام سلسلہ ہی بے معنی ہو کر رہ جائے گا ۔ ایسی صورت میں اللہ کسی بدکار کو ملامت اور نیکوکار کی تعریف نہ کرتا ، کوئی نیک مدح کے معاملہ میں بدکار سے زیادہ مستحق مدح نہ ہوتا ۔ اور کوئی بدکار مذمت کے سلسلہ میں کسی صالح سے زیادہ مستحق مذمت نہ ہوتا ۔ یہ عقیدہ بت پرستوں ، شیطانی لشکر ، جھوٹے لوگوں ، راہ سے بھٹکے ہوؤں کا ہے ۔ یہ عقیدہ اس امت کے قدریہ کا ہے جو مجوس امت محمدؐ ہیں ۔

اللہ نے اپنے ہر حکم میں ہمیں اختیار دیا ہے ۔ اللہ کی ہر نہی میں تحذیر ہے ۔ بہت معمولی تکلیف دی ہے ۔ اللہ کی نافرمانی اس لئے نہیں کی جاتی کہ وہ مغلوب ہے ۔ اطاعت اس لئے نہیں کی جاتی کہ ہم اطاعت پر مجبور ہیں ۔ اس نے انبیاء کو عبث مبعوث نہیں کیا ۔ ارض و سماء اور جو کچھ ان کے مابین ہے اسے بے فائدہ اور بے معنی پیدا نہیں کیا ۔ یہ تو کفار کا عقیدہ ہے ۔ کفار کے لئے جہنم کی وادی ویل ہے ۔

بوڑھے نے عرض کیا : پھر وہ قضا و قدر کونسی ہے جو ہمیں صفین میں لے گئی ہے ؟

آپؑ نے فرمایا : یہ اللہ کا امر اور حکم تھا ۔ پھر آپؑ نے اس آیت کی تلاوت کی ۔

والاضلال اشارة

قوله تعالى: «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه»، فنهض الشيخ مسروراً وهو يقول:

انت الامام الذى نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربك عنا منه احسانا

أقول: فى التوحيد بسنده عن المعلى قال: سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله قال عليه السلام: علم وشاء وأراد وقدر وقضى وامضى، فأمضى ماقضى وقضى ماقدر وقدر ماأراد. فبعلمه كانت المشيئة وبمشيئته كانت الإرادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضاء وبقضائه كان الامضاء. فالعلم متقدم على المشيئه والمشيئة ثانية والإرادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالامضاء. (فالامضاء ظ) - الحديث.

وقد شبه بعض الأساطين ذلك بالبناء، وذلك لأن المهندس يعلم او لا صورة مايريد ان يبنيه ثم يميل الى تحصيل هذا البناء الذى صوره وعلم (وهو المشية) ثم تشتدميله حتى يصير عزماجزما (وهو الارادة) ثم يقدر هندسة البناء من محله وصغره وكبره ولونه وطوله وعرضه وشكله وزمان شروعه فيه وغير ذلك من خصوصياته (وهو القدر) ثم يحضر جميع مايتوقف عليه البناء من الجص والآجر والحديد والشبابيك والأبواب وغيرها (وهو القضاء) ثم يوجد ذلك فى الخارج (وهو الامضاء).

وهذا الكلام فى التكوينيات تام فى الجملة وأما فى التشريعيات فالمرتبة الاخيرة فيها أمره ونهيه تعالى بذلك. وقد أشبع المجلسى (ره) فى المجلد الثالث من بحار الأنوار الكلام فى موضوع القضاء والقدر - فراجع والله المستعان.

(مسألة) (والإضلال) يطلق على معان ثلاثة: الأول: ا (اشارة

شرح تجرید :

قضیٰ ربک الا تعبدوا الا ایاہ۔

یہ سن کر وہ بوڑھا خوش ہو کر اٹھا اور یہ دو شعر پڑھے :

آپ ہی وہ امام ہیں جن کی اطاعت سے ہم
یوم حشر رضائے الٰہی کے امیدوار ہیں

آپ نے ہمارے دین کی گتھی سلجھا دی جو الجھی ہوئی تھی
ہماری طرف سے اللہ آپ کو جزائے خیر دے

شارح علام : کتاب التوحید میں اپنے سلسلہ سند سے معلی ابن خنیس سے مروی ہے کہ، عالم سے علم الٰہی کے بارے پوچھا گیا کیسا ہے؟

آپ نے فرمایا : عالم ہے، چاہتا ہے، ارادہ کرتا ہے، فیصلہ کرتا ہے اور نافذ کرتا ہے۔ جو فیصلہ کرتا ہے اسے نافذ کرتا ہے۔ وہی فیصلہ کرتا ہے جو مقدر کرتا ہے۔ وہی مقدر کرتا ہے جو ارادہ کرتا ہے۔ اس کے علم سے مشیت، مشیت سے ارادہ، ارادہ سے تقدیر، تقدیر سے قضاء اور قضا سے نفاذ ہوتا ہے۔ علم کا مقام مشیت سے پہلے ہے۔ دوسرے نمبر پر مشیت ہے۔ تیسرا نمبر ارادہ کا ہے۔ اور تقدیر بصورت نفاذ قضا کی ہوتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس حدیث کو مثال سے اس طرح سمجھانے کی کوشش کی ہے۔

ایک انجینئر پہلے جس چیز کو بنانے کا ارادہ کرتا ہے اس کی صورت کا عالم ہوتا ہے۔ پھر جس عمارت کی تصویر کرتا ہے اور اس کا عالم ہوتا ہے۔ اس کی تعمیر پہ مائل ہوتا ہے۔ یہ میلان انجینئر کی مشیت ہے۔

پھر یہی میلان شدت اختیار کر کے عزم بالجزم میں بدلتا ہے۔ یہ انجینئر کا ارادہ ہے۔

پھر عمارت کے محل وقوع، حجم، رنگ، طول و عرض، شکل و صورت اور وقت آغاز کا تعین کرتا ہے۔ یہ انجینئر کی قدر ہے

پھر عمارت کیلئے ضروریات از قسم سیمنٹ، اینٹیں، سریا، کھڑکیاں اور دروازے وغیرہ مہیا کرتا ہے۔ یہ انجینئر کی قضا ہے۔

پھر آخر میں عمارت کو وجود دینا شروع کرتا ہے۔ اس کا نام انجینئر کا نفاذ ہے۔

یہ سلسلہ تو ہے عالم تکوین کا، جہاں تک تشریعیات کا تعلق ہے تو ان میں، نفاذ، امر و نہی کی صورت میں نفاذ کا آخری درجہ ہوتا ہے۔

ویسے سرکار مجلسی نے بحار الانوار کی جلد سوم میں قضا و قدر پر میر حاصل بحث کی ہے۔ مزید توضیح کیلئے شائقین اس کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۹ : الاضلال :

اضلال کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔ ۱۔ اخلاق

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك، والهدى مقابل له، والاولان منفيان عن الله تعالى. وتعذيب غير المكلف قبيح

الى خلاف الحق) كما يقال : « اضلني فلان عن الطريق » اذا أشار الى غيره وأوهم انه هو الطريق . (و) الثانى : (فعل الضلالة) فى الانسان بأن يخلق فيه الضلال ، كما يجعل الشىء متحركا بخلق الحركة فيه فيصير ضالا . (و) الثالث : (الاهلاك) والابطال كقوله تعالى : « فلن يضل أعمالهم » . (والهدى مقابل له) فيكون بمعنى الاشارة الى الحق وخلق الهداية فيه حتى يكون مهتديا والاثابة كقوله تعالى « سيهديهم » . (والأولان منفيان عن الله تعالى) فانه لا يشير الى خلاف الحق ولا يخلق الضلالة فى الشخص لما تقدم من ان الله لا يفعل القبيح ، واما المعنى الثالث للضلالة والمعانى الثلاثة للهدى فكلها من الله تعالى لأنه يهلك الكافر ويشير الى الحق ويخلق العلوم فى المكلف حتى يصير مهتديا ويثيب المؤمن . هذا على الحق من مذهب الشيعة والمعتزلة أما الأشاعرة فيجوزون الأولين بالنسبة اليه تعالى لعدم القبح العقلى عندهم .

ثم ان ماورد فى القرآن من نسبة الضلال اليه سبحانه فالمراد به اما الهلاك والعذاب والتدمير كقوله : « ان المجرمين فى ضلال وسعر » ، أى فى عذاب وإما اسناد الى السبب مجازاً كقوله : « يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً » ، وكقولنا : « أفسد زيد ولده » ، اذا أتى بسبب الافساد أو غير ذلك مما لا يخفى .

(مسألة) فى انه تعالى لا يعذب الاطفال والمجانين ونحوهم (و) ذلك لان (تعذيب غير المكلف قبيح) وقد تقدم انه لا يفعل القبيح . وقد ورد فى الأخبار ان الله تعالى يمتحن أطفال الكفار فى يوم القيامة ، وقد ذهب بعض الحشوية الى انه تعالى يعذبهم ، واستدلوا بوجوه :

شرح تجرید:

اشارہ: مثلاً ایک شخص کسی راہ گیر کو غلط راہ کی راہنمائی کرے اور راہ گیر اسی کو راہ منزل سمجھ لے بعد میں گمشتان پہ کہے اضلنی فلان عن الطریق: ۲۔ عمل ضلالت: کسی میں اس طرح ضلالت بھرنا جس طرح کسی چیز میں حرکت پیدا کر کے اسے متحرک بنا دیتا ہے۔ ایسے انسان کو ضال کہا جاتا ہے ۳۔ اضلال بمعنی اہلاک اور ابطال: ارشاد قدرت ہے: فلن یضل اعمالھم ہدایت ضلالت کے بالمقابل ہوتی ہے۔ یعنی ضلالت کی طرح ہدایت کے بھی تین معانی ہوں گے۔ ۱۔ سوئے حق اشارہ۔ وہ بمعنی ہدایت۔ ۲۔ عمل صحیح کی انجام دہی۔ مثلاً ارشاد باری ہے: سیھدیھم: جہاں تک اضلال بمعنی خلاف حق راہنمائی اور عمل ضلالت کا تعلق ہے تو یہ ذات احدیت سے قطعاً منتفی ہیں۔ کیونکہ اللہ نہ تو کسی کو خلاف راہنمائی کرتا ہے اور نہ ہی کسی میں ضلالت کی تخلیق کرتا ہے۔ وجہ واضح ہے کہ یہ دونوں قبیح ہیں۔ اور یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ اللہ عمل قبیح کے ارتکاب سے منزہ ہے جہاں تک ضلالت کے تیسرے معنی یعنی اہلاک اور ہدایت کے تینوں کا تعلق ہے تو ان کی نہ صرف نسبت درست ہے بلکہ ذات باری سے ان کا وقوع بھی ہوتا ہے۔ کافر کو ہلاک کرتا ہے۔ حق کی راہنمائی کرتا ہے۔ مکلف میں ایسے علوم خلق کرتا ہے جن سے وہ ہدایت یافتہ ہوتا ہے۔ اور مومن کو اجر بھی دیتا ہے۔ شیعہ اور معتزلہ کا یہی مؤقف ہے اور یہی حق ہے۔ البتہ اشاعرہ چونکہ حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھتے اس لئے ان کے نزدیک ضلالت کا کوئی بھی معنی ہو اللہ سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم میں بکثرت جن مقامات پر نسبت اضلال اللہ کی جانب دی گئی ہے۔ اس کے دو میں سے ایک معنی ہیں۔ ۱۔ معنئے ضلالت اہلاک عذاب اور تباہی ہے۔ مثلاً: ان المجرمین فی ضلال وسعر: ۔ ۲۔ نسبت اضلال الی اللہ مجازی ہے۔ مجاز عقلی ہے اور علاقہ اسناد الی السبب ہے۔ مثلاً: یضل بہ کثیراً ویھدی بہ کثیراً، یعنی یضل الکثیر بسببہ ویھدی الکثیر بسببہ یا مثلاً افسد زید ولدہ: جب والد کوئی ایسا کام کرے جو اولاد کے لئے باعث فساد ہو۔

مسئلہ نمبر ۱۰: اللہ بچوں اور دیوانوں کو معذب نہیں کرے گا:

کیونکہ غیر مکلف کو سزا دینا قبیح ہے اور اللہ عمل قبیح سے منزہ ہے۔ بعض روایات میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ قیامت کے دن بچوں اور دیوانوں سے امتحان لیا جائے گا اور ان کی جزا یا سزا کا تعلق اس امتحان کی کامیابی یا ناکامی پر منحصر ہو گا۔

حشویہ میں سے بعض علماء کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ بچوں اور دیوانوں کو معذب کرے گا۔ انہوں نے اپنے مسلک کے اثبات میں تین دلائل دیئے ہیں۔

شرح تجرید :

دلیل نمبر ۱ : حضرت نوحؑ نے اپنی دعائے عذاب میں عرض کیا ہے کہ ان کے پیدا ہونیوالے بچے بھی کافر اور فاجر ہوں گے۔ جب بچے محکوم بالکفر والفجور ہیں تو پھر وہ معذب بھی ہو سکتے ہیں۔

جواب : حضرت نوحؑ کا کلام محمول بر مجاز ہے۔ آپ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ جس طرح آبائی مذہب کا پیرو ہوتا ہے اسی طرح ان کے بچے بھی انہی کی طرح ہو جائیں گے۔

دلیل نمبر ۲ : بعض روایات کے مطابق اطفال کفار اہلِ جنت کے خادم ہوں گے۔ اور ظاہر سی بات ہے کہ خدمت بھی اقسام سزا میں سے ایک قسم ہے۔ علاوہ ازیں اطفال کفار بھی اپنے آباء کی اتباع میں غلام متصور ہوتے ہیں جو کہ ایک قسم کی سزا ہے۔ خواہ یہ سزا دنیاوی ہو یا اخروی۔ بہرطور سزا ہی ہے کیونکہ جائز اور ناجائز میں عمل امثال کا حکم برابر ہی ہوتا ہے۔

جواب : جہاں تک آخرت میں خدمت اطفال کا تعلق ہے تو اگر ان روایات کو صحیح مان بھی لیا جائے تو بھی جنت میں خدمت کو کسی بھی طرح سزا نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ملائکہ جہنم، جہنم میں رہ کر بھی متنعم ہوں گے۔ جب ملائکہ جہنم کے جہنم پر مامور ہونے کو عذاب نہیں کہا جا سکتا تو اطفال کفار کے اہلِ جنت کی خدمت کو کیسے سزا کہا جا سکتا ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ خادم اور مخدوم کے مرتبہ میں فرق ہوگا۔ اور یہ فرق بالکل اس طرح ہوگا جس طرح مومنین کے جنت میں مراتب ہوں گے اور نچلے طبقہ میں رہنے والے جنتی کو یہ نہیں کہا جا سکے گا وہ اعلیٰ طبقہ میں رہنے والے جنتی کی نسبت معذب ہے اور جہاں تک دنیا میں باپ کی اتباع میں بچے کی غلامی کا تعلق ہے تو اسے بھی سزا نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ جہاد کا حکم ہے اور جہاد میں جس طرح دوسرے کو زخمی کیا جاتا ہے اس طرح مجاہد بھی زخم کھاتا ہے۔ مجاہد کے زخم کھانے کو کبھی کسی نے سزا سے تعبیر نہیں کیا۔ یہ ایک معاشرہ میں اصلح فالاصلح کا سلسلہ ہے سزا نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۳ : کافر باپ کا بچہ اکثر اسلامی احکام میں باپ ہی کے تابع متصور ہوتا ہے۔ مسلمان کی میراث سے محروم ہوتا ہے۔ نکاح، نماز، دفن وغیرہ جیسے تمام احکام میں محکوم بالکفر ہوتا ہے۔ پھر سزا خواہ دنیاوی یا اخروی کیوں ناجائز ہوگی۔

جواب : بعض معاشرتی احکام میں اصلاح معاشرہ کی خاطر تبعیت جائز ہے اور ان اتباعی احکام اور جواز سزا میں نہ تو عقلاً تلازم ہے اور نہ شرعاً۔

مسئلہ نمبر ۱۱ : حسن تکلیف :

تکلیف حسن ہے کیونکہ تکلیف میں مصلحت ہے اور مصلحت یہ ہے کہ تکلیف کے بعد بصورت اطاعت مکلف اس تعظیم کا مستحق قرار پاتا ہے۔ جو بلا تکلیف قبیح ہوگی۔ اس پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔

بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولأن النوع محتاج الى التعاضد المستلزم .

(الأول) ـ إن التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة من يجرح الانسان ثم يداويه ، فكما ان ذلك قبيح كذلك التكليف . وفيه انه فرق بين التكليف وبين الجرح ، فان فى التكليف منافع عظيمة مستمرة (بخلاف الجرح ثم التداوى) فان التداوى لايكون الا للتخلص من تلك المضرة ثم رجوع الشخص الى حالته السابقة ، فالأشبه بالتكليف هو الاحتجام لاجل حفظ النفس عن الهلاك .

(الثانى) ـ ان التكليف لأجل نفع الطرف كالمعاوضة . فكما يشترط فى المعاوضات كالبيع ونحوه رضا الطرفين حتى انها بدون ذلك يكون قبيحا كذلك يشترط فى التكليف رضا الشخص والا كان قبيحا . (و) الجواب ان كون التكليف مثل (المعاوضات) باطل ، اذ المعاوضة انما تحتاج الى رضا الطرفين لاختلاف الاغراض فى المعاوضات بخلاف التكليف ، فان الثواب الحاصل بسببه لايدركه العقل كثرة حتى ان من لايرغب فيه فهو من أسفه السفهاء .

(الثالث) ـ انه لم يعلم كون التكليف لاجل ايصال النفع ، فمن المحتمل ان يكون للشكر على ماأنعم سابقاً فيكون مشقة بلا فائدة . (و) الجواب ان كون التكليف من قبيل (الشكر باطل) والا لخرجت النعمة بسبب وقوع المشقة فى مقابلها عن كونها نعمة ، مضافا الى ان الدليل دل على عدم ذلك ، واثبات هذا بالسمع لايلزم الدور كما لايخفى .

(مسألة) فى دليل الحكماء على حسن التكليف (و) حاصله : ان الانسان لايمكن ان يعيش وحده ، (لأن) هذا (النوع محتاج الى التعاضد) فى تحصيل الغذاء واللباس والمسكن وغيرها والتعاضد لايتحقق الا بالإجتماع (المستلزم) لوقوع التشاجر والتنازع ، لأن كل أحد يريد منافعه ويغضب على

شرح تجرید:

اعتراض نمبر۱: تکلیف حسن نہیں کیونکہ تکلیف بعینہ اس طرح ہے جیسے پہلے کسی کو زخمی کر دیا جائے پھر اس کا علاج کیا جائے پہلے کسی کو بتلائے بلا کر دو پھر اسے ثواب دے دو۔

جواب: یہ قیاس مع الفارق ہے۔ تکلیف اور زخم لگانے میں فرق ہے۔ تکلیف سے حاصل ہونیوالے منافع عظیم ہونے کے ساتھ ساتھ دائمی ہوتے ہیں۔ جبکہ زخم کے بعد علاج کا مقصد زخم سے حاصل ہونے والی تکلیف سے نجات ہوتا ہے۔ جس کے بعد مجروح اپنی حالت سابقہ میں پلٹ آتا ہے۔ تکلیف کو اگر ایسے شخص کے پچھنے لگوانے سے تشبیہ دیں جو قریب المرگ ہو اور اس کا علاج پچھنے لگوانا ہی ہو۔ تو زیادہ مناسب ہے۔

اعتراض نمبر۲: کسی فریق کو فائدہ پہنچانے کی خاطر مکلف کرنا ایک قسم کا سودا ہے۔ اور سودے میں فریقین کی رضامندی شرط ہوتی ہے۔ اور کسی ایک کی طرف سے سودا ٹھونسنا قبیح ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح تکلیف میں بھی مکلف کی رضامندی شرط ہونا چاہیئے۔ ورنہ بلا رضائے مکلف تکلیف قبیح ہوگی۔

جواب: تکلیف کو سودا قرار دینا ہی غلط ہے کیونکہ سودے میں فریقین کے مقاصد ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس لئے دونوں کی رضا شرط ہوتی ہے۔ جبکہ تکلیف سودے سے قطعاً مختلف ہے۔ تکلیف کے پورا کرنے پر جو ثواب ملتا ہے۔ وہ اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ عقل اس کا ادراک تک نہیں کر سکتی۔ حتیٰ کہ جو لوگ تکلیفات الٰہیہ کے مقابلہ میں موجود ثواب میں رغبت نہیں کرتے انہیں احمق ترین افراد شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا تکلیف کو کسی بھی صورت میں خرید و فروخت طرح کی سودے بازی نہیں کہا جا سکتا۔

اعتراض نمبر۳: یہ یقین کہاں سے کر لیا گیا ہے کہ مقصد تکلیف مستقبل میں ثواب دینا ہے۔ کیونکہ اس یقین کیلئے ہمارے پاس کوئی ٹھوس بنیاد نہیں ہے۔ یہ بھی تو ممکن ہے کہ سابقہ نعمات کے شکریہ کے طور پر مکلف کیا گیا ہو۔ ایسی صورت میں تکلیف بلا فائدہ مشقت کے سوا کچھ نہ ہوگی۔

جواب: یہ نظریہ انتہائی طفلانہ ہے کہ تکلیف مالی نعمت سابقہ کے شکر کے بطور دی گئی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں سابقہ نعمت بھی نعمت نہ رہے گی۔ بلکہ موجودہ تکلیف سابقہ نعمت کا عوض بن جائے گی۔ جب تکلیف عوض نعمت ہو جائیگی تو اسے نعمت نہیں کہا جا سکے گا۔ علاوہ ازیں اس بات کے وافر دلائل موجود ہیں کہ موجودہ تکلیف نعمات سابقہ کا عوض نہیں۔ اور اگر اس مقصد کو روایات سے ثابت کیا جائے تو اس میں کسی قسم کا دور وغیرہ لازم نہیں آتا۔

مسئلہ نمبر۱۲: حسن تکلیف اور فلاسفہ:

حسن تکلیف پر فلاسفہ نے جو دلیل دی ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان فطرۃً مدنی الطبع ہے اور طلب معاش و مکان وغیرہ جیسے ضروریات میں تعاون کرنے اور تعاون لینے کا محتاج رہتا ہے۔ جہاں ایسی ضرورت ہوگی وہاں لامحالہ تنازعات ہوں گے۔ کیونکہ ہر شخص جلب نفع اور دفع ضرر کا خواہشمند ہوتا ہے۔ اور ایسی ضرورت کے وقت جسے وہ اپنے منافع کی راہ میں پتھر سمجھتا ہے۔ اس پر ناراض ہوتا ہے۔ اور اسے اپنی راہ سے ہٹانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ وہ مقام ہوتا ہے جو نزاع کا نقطہ آغاز قرار

پاتا ہے

للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب وواجب لزجره عن القبائح

من يزاحمه فيها فلا بد من رفع التشاجر ليستقيم الاجتماع ، وذلك لايكون الا بشارع يمتاز بالمعجزة ليتبعه الكل ، وحيث ان النبي لايبقى فى كل زمان كان بقاء العدل مستلزما (للسنة النافع استعمالها فى) امور ثلاثة :

الأول - (الرياضة) للنفس باعتبار حفظها عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية اللتين هما جناحا الفساد .

(و) الثانى - (ادامة النظر فى الأمور العالية) من المبدأ والمعاد والتفكر فى صفات الله تعالى وعجائب خلقه مايوجب زيادة المعرفة وسعة الفكر للاطلاع على ماوراء المادة .

(و) الثالث - (تذكر الإنذارات) الشرعية (المستلزمة لاقامة العدل) فى الدنيا (مع زيادة الأجر والثواب) فى الآخرة .

(مسألة) اختلفوا فى ان التكليف واجب أم لا . فذهبت الشيعة والمعتزلة الى الوجوب بمعنى ان العقل يدرك حسن ذلك وقبح تركه ، وذهبت الأشاعرة الى العدم بناءاً على أصلهم من نفى الحسن والقبح العقليين . (و) المصنف ذهب الى انه (واجب لزجره عن القبائح) فان الانسان بمقتضى طبعه ميال للفساد فاذا لم يضع الله سبحانه القوانين المانعة كل بخلقه الميل فى الانسان دون وضعه للقوانين المصلحة مثل المغرى بالقبيح وهو قبيح . وهذا بخلاف ما اذا وضع التكليف فانه ان انزجر عن الفساد حصل المطلوب ، والا كان التقصير من العبد ولا يكون له حجة على الله .

شرحِ تجرید:

اور ایسے تنازعات کو ختم کرنا اس لئے انتہائی ضروری ہوتا ہے کہ معاشرہ باقی رہے۔ بنا بریں ایسا فرد ضروری ہوگا جو بتائے معاشرہ اور رفع تنازعات کیلئے ایسے قانون دے جو ہر فردِ معاشرہ کی خواہش جلب نفع اور دفع ضرر کو اپنے حدود کے اندر رکھے۔ ایسا شخص وہی کامیاب قانون ساز ہوگا جو معاشرہ کے دیگر افراد سے ممتاز ہو اور یہ امتیاز صرف اسی وقت ہوگا جب اس کے پاس قوت اعجاز ہو۔ جس کے پاس یہ قوت ہوگی وہ نبی کہلائے گا۔ چونکہ نبی ہر وقت نہیں رہ سکتا۔ جبکہ معاشرہ میں عدل و مساوات کی ضرورت ہر وقت رہتی ہے۔ اس لئے سنت باقیہ کی ضرورت ہوگی۔ جسے تین مقامات پہ استعمال کیا جائے گا۔

۱۔ ریاضت نفس: وہ قوت غضبیہ جو فسادات کی جڑ ہے اسے قابو میں رکھنے کی خاطر ریاضت نفس کا لائحہ عمل۔

۲۔ مبدا اور معاد میں فکر: مادیات سے ماورا امور کے انکشاف کی خاطر وسعتِ نظر پیدا کرنے کیلئے مبداء اور معاد میں غور و فکر، صفاتِ باری میں سوچ بچار اور اس قسم کی دیگر معرفت میں اضافہ کرنے والے مسائل مثلاً صنعت خالق میں غور و فکر۔

۳۔ شرعی تعزیرات کو سامنے رکھنا: تاکہ معاشرہ کا ہر فرد اپنی حدود میں رہے اور اپنے حقوق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دوسروں کے حقوق کا خیال رکھے۔ تاکہ معاشرہ میں عدل اور مساوات دائمی اور پائیدار رہیں۔

مسئلہ نمبر ۱۳: تکلیف واجب ہے یا نہیں؟

وجوب تکلیف اور عدم وجوب تکلیف میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور شیعہ کا موقف یہ ہے کہ چونکہ عقل حسن تکلیف کے وجوب اور قبح عدم تکلیف کا ادراک کرتی ہے۔ اس لئے تکلیف واجب ہے۔ اشاعرہ کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ حسن اور قبح عقلی نہیں ہیں۔ اس لئے تکلیف واجب نہیں ہے۔

مصنف علام نے وجوب تکلیف کی دلیل یہ دی ہے کہ۔ تکلیف اس لئے واجب ہے کہ اس سے انسان قبائح کے ارتکاب سے رکا رہتا ہے۔ کیونکہ طبعاً انسان مائل بفساد رہتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ذات احدیت کی طرف سے ایسے قوانین موجود ہوں جن کے پیشِ نظر انسان اپنی مائل بفساد قوت کو قابو میں رکھ سکے۔ واضح سی بات ہے کہ اگر اللہ اصلاح معاشرہ پیدا کرنے والے قوانین نہ دے تو گویا اللہ خود انسان کو ارتکاب قبیح کی چھٹی دیتا ہے۔ اور ارتکاب قبیح کی رخصت بجائے خود قبیح ہے۔ جبکہ اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔

انہی قوانین پر عمل کا نام تکلیف ہے اگر تکلیف واجب ہو اور انسان اس کی اتباع کر کے فسادات سے بچ جائے تو مقصد تکلیف حاصل ہوگا۔ اور اگر انسان نہ بچے تو پھر اللہ کی طرف سے تو اتمام حجت ہو چکا ہوگا۔ اور خطا کار انسان خود ہی ہوگا۔

شرائط حسن التكليف

وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع

(مسألة) في شرائط حسن التكليف (وشرائط حسنه) أي حسن التكليف امور: منها مايرجع الى نفس التكليف، ومنها مايرجع الى المكلف به، ومنها مايرجع الى المكلف بالكسر ومنها مايرجع الى المكلف بالفتح:

أما مايرجع الى نفس التكليف فامران: الأول.. (انتفاء المفسدة) بأن لايكون مفسدة لتكليف اخر ولا يكون مفسدة لمكلف آخر. مثلا: التكليف بقراءة القرآن من أول الظهر الى المغرب مفسدة للتكليف بصلاة الظهر والتكليف بنهب مال الناس مفسدة لسائر المكلفين. (و) الثاني - (تقدمه) أي تقدم التكليف على الفعل زماناً يتمكن المكلف من الاشتغال بالتكليف، فالتكليف بالحج في وقت لايتمكن المكلف من الاتيان به غير حسن.

(و) اما مايرجع الى المكلف به - أي نفس الفعل الذي أمر باتيانه - فامران: الأول - (امكان متعلقه) فالتكليف بالمستحيل كاجتماع النقيضين غير حسن. (و) الثاني - (ثبوت صفة زائدة على حسنه) وقد عرفت سابقاً ان المراد بحسن الفعل مقابل الفعل غير الاختياري كحركة المرتعش. والحاصل ان يكون الفعل واجباً أو مندوبا لو أمر بفعله ومحرما أومكروهاً لو أمر بتركه.

(و) أما يرجع الى المكلف بالكسر فثلاثة: الأول - (علم المكلف) بالكسر (بصفات الفعل) لئلا يكلف بايجاد القبيح أوترك الحسن. (و) الثاني - علمه بـ (قدر) الثواب أو العقاب (المستحق وقدرته عليه) لئلا ينقص الثواب ويزيد العقاب حتى يكون جورا قبيحا. (و) الثالث - (امتناع

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۱۴: شرائط حسن تکلیف:

شرائط حسن تکلیف، احکام تکلیف کے اعتبار سے چار امور میں تقسیم ہوں گے۔ ۱۔ ایسے شرائط جو نفس تکلیف سے مربوط ہوں۔ ۲۔ ایسے شرائط جن کا متعلق فعل مامور بہ ہو گا۔ ۳۔ ایسے شرائط جن کا تعلق تکلیف دہندہ سے ہو گا۔ ۴۔ ایسے شرائط جن کا تعلق مکلف سے ہو گا۔

نفس تکلیف کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ۱۔ نفی فساد۔ تکلیف ایسی ہو جو باعث فساد نہ ہو۔ یعنی نہ تو کسی دوسری تکلیف سے متصادم ہو اور نہ دوسرے مکلف کے لئے موجب ضرر ہو۔ مثلاً اول ظہر سے غروب تک کسی کو تلاوت قرآن کی تکلیف دی جاتی ہے تو یہ تکلیف اس لئے باعث فساد ہے کہ اس سے نماز ظہرین کا کبارا ہو جائیگا۔ یا کسی سے کہکے کہ فلاں کا گھر لوٹ لا تو اس لئے باعث فساد ہے کہ معاشرہ زیر وزیر ہو جائے گا۔ ۲۔ نفس تکلیف کے لئے ضروری ہے کہ تکلیف وقت سے پہلے دی جائے۔ یعنی ایسے وقت میں دی جائے جس میں مکلف مقدمات اور شرائط تکلیف کے بعد نفس تکلیف سے عہدہ برآ ہو سکے۔ بنابریں اگر ایسے وقت میں حج کی تکلیف دے۔ جس میں اس کیلئے ادائیگی فریضہ ممکن نہ ہو تو یہ تکلیف غیر حسن اور قبیح ہو گی۔

ایسے امور جن کا تعلق مامور بہ سے ہو، بھی دو ہی ہیں۔ ۱۔ مامور بہ ایسا ہو جس کے متعلقات بھی ہوں۔ مثلاً اجتماع ضدین۔ یا فعل محال کا مکلف کرنا قبیح اور غیر حسن ہو گا۔ ۲۔ فعل میں نفس حسن کے علاوہ کوئی صفت زائدہ بھی ہو۔ سابقاً یہ تو بتایا جا چکا ہے کہ نفس فعل کے حسن سے مراد فعل کا اختیاری ہونا ہے۔ اور جب فعل کو حسن کہا جاتا ہے تو یہ حسن فعل غیر اختیاری کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ مثلاً مریض رعشہ کی حرکت وغیرہ، خلاصہ یہ ہے کہ اگر ارتکاب فعل کا حکم دیتا ہے تو فعل واجب یا مستحب ہو اور اگر عدم ارتکاب کی تکلیف دی ہے تو فعل حرام یا مکروہ ہو۔

تکلیف دہندہ کے تین شرائط ہیں۔ ۱۔ تکلیف دہندہ صفات فعل سے آشنا ہو تاکہ جہالت کی بدولت ارتکاب قبیح یا ترک حسن کی تکلیف نہ دے بیٹھے۔ ۲۔ حاکم یا تکلیف دہندہ فعل مامور یا منہی عنہ کی مقدار یا وزن سے واقف ہو تاکہ مکلف کو ثواب یا عتاب فعل کے مطابق دے۔ علاوہ ازیں جزا یا سزا دینے کی قدرت بھی رکھتا ہو۔ اگر حاکم فعل مامور بہ کے وزن یا مقدار سے آشنا نہ ہو گا تو یہ امکان رہے گا کہ مکلف جتنی جزا کا مستحق تھا اسے اتنی جزا نہیں مل پائے گی۔ یا جس سزا کا مستحق ہو گا اتنی سزا نہ مل سکے گی۔ اور جزا و سزا میں کمی بیشی کا احتمال رہے گا۔ جبکہ ایسا امکان ظلم و جور ہے۔ اور ظلم و جور قبیح ہیں۔ جبکہ اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ ۳۔ حاکم کے لئے

القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الآلة ومتعلقه اما علم اما عقلي أو سمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب . وعلة حسنه عامة

القبيح عليه) لئلا يخل بالواجب بأن لايواصل الثواب الى مستحقه .

(و) اما مايرجع الى المكلف بالفتح فأمران : الاول - (قدرة المكلف على الفعل) والالم يحسن التكليف . (و) الثانى - (علمه به او امكانه) أى امكان العلم . وقوله : (وامكان الآلة) فهو من توابع القدرة على الفعل ، اذ لو توقف الفعل على الآلة كالإستقاء من البئر كان المكلف بدون الآلة غير قادر على الفعل - فتدبر ..

(مسألة) (ومتعلقه) أى ما يتعلق التكليف به (اما علم) بأن يكون التكليف تحصيل العلم وهو اما (عقلي) كالعلم بوجود الاله وصفاته ، (او سمعى) كالعلم بأحوال المعاد التي يجب العلم بها والنبوة والامامة ، (واما ظن) كالظن بالقبلة والميقات وعدد الركعات ونحوها ، (واما عمل) كالصلاة والزكاة والحج والجهاد وغيرها .

(مسألة) (وهو) أى التكليف غير دائم الى الأبد حتى فى الجنة بل (منقطع) هناك (للاجماع) على انه لاتكليف فى الجنـــة (ولا يصال الثواب) فان التكليف يستدعى المشقة والثواب يستدعى الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال ، فلو تحقق التكليف دائماانتفى الثواب دائماً فلم يمكن ايصاله الى المستحق - هذا ذكروا لكن لايخفى مافيه .

(مسألة) التكليف عام يشمل المؤمن والكافر والمطيع والعاصى (و) ذلك لأن (علة حسنه) وهى تعريض الشخص للثواب (عامة) تشمل

شرح تجرید:

ارتکاب قبیح ممتنع ہوتا کہ واجب کو ترک نہ کرے۔ اور ایسا نہ ہو کہ مستحق ثواب کو اس کا ثواب نہ پہنچائے۔ شرائط مکلف دو چیزیں ہیں۔ ۱۔ مکلف قادر علی الفعل ہو۔ اگر مکلف میں قدرت فعل نہیں ہوگی تو اسے تکلیف دینا قبیح ہوگا۔ ۲۔ مکلف کو تکلیف کا علم ہو۔ یا اس کے لئے حصولِ علم ممکن ہو۔ اسی طرح اگر فعل کا تعلق کسی آلہ سے ہو تو مکلف کے لئے آلہ کا مقدور ہونا بھی شرط ہوگا۔ کیونکہ بصورت احتیاج آلہ۔ آلہ تو ابع قدرت ہوگا۔ اور بلا آلہ مکلف ارتکاب فعل پر قادر نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۱۵: متعلقات تکلیف

علم اور عمل دو متعلقات تکلیف سے ہیں۔ جہاں تک علم کا تعلق ہے تو بعض چیزوں میں یہ علم عقلی ہوگا۔ مثلاً وجود آلہ اور صفات آلہ کا علم، بعض چیزوں میں یہ علم سمعی ہوگا۔ مثلاً ایسے حالات قیامت جن کا جاننا واجب ہو یا نبوت و امامت کا علم وغیرہ، بعض چیزوں کا علم ظنی ہوگا۔ مثلاً قبلہ، میقات حج اور عدد رکعات نماز وغیرہ کا علم اور جہاں تک عمل کا تعلق ہے تو یہ مثلاً تکلیف نماز، تکلیف زکوٰۃ، تکلیف حج اور تکلیف جہاد وغیرہ۔

مسئلہ نمبر ۱۶: کیا تکلیف میعادی ہوتی ہے یا دائمی؟

کوئی بھی تکلیف دائمی نہیں ہوتی یہ امت کا اجماعی مسئلہ ہے۔ بلکہ ہر تکلیف کا ایک وقت ہے۔ یعنی ہر تکلیف میعادی ہوگی اسی لئے اجماع امت ہے کہ جنت میں کوئی انسان کسی بات کا مکلف نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ادائیگی جزا کا تقاضا بھی یہی ہے کہ تکلیف دائمی نہ ہو۔ کیونکہ تکلیف کا تقاضا محنت اور مشقت ہوا کرتا ہے۔ اور جزا کا تقاضا ہوتا ہے کہ مکلف مشقت سے فارغ ہو۔ بالفا دیگر تکلیف اور جزا کا اجتماع محال ہے۔ اگر تکلیف کو دائمی تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ جزا دائماً منتفی ہوگی کیونکہ مکلف کبھی فارغ ہوگا اور نہ اسے جزا ملے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک یہ نظریہ علی الاطلاق مخدوش ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۷: کیا تکلیف کا تعلق کافر و مومن اور نیک و بد ہر ایک سے ہوتا ہے؟

جہاں تک بالذات علت حسنِ تکلیف کا تعلق ہے تو اس کا مقتضیٰ یہی ہے کہ تکلیف بلا امتیاز مومن و کافر اور نیک و بد ہر ایک کے لئے عام ہے۔ کیونکہ حسنِ تکلیف کی علت ہے۔ ہر ایک کو ثواب پیش کرنا اور یہ جزا کسی ایک کے لئے نہیں ہے بلکہ حصول جزا کی دعوت عمومی ہے۔ جو تمام کو شامل ہے۔

وضرر الكافر من اختياره وهو مفسدة لامن حيث التكليف بخلاف ماشرطناه والفائدة ثابتة. واللطف

الجميع وكلما وجدت العلة وجد المعلول . وقد أورد على ذلك بأمور .

(الأول) - ان تكليف الكافر والعاصي ضرر محض لأنه لولا التكليف لم يعاقبا وانما عقابهما تبع لتكليف والتكليف الموجب لمفسدة المكلف قبيح (و) الجواب ان (ضرر الكافر) انما هو (من) سوء (اختياره) لان التكليف بذاته ضرر والا لكان تكليف المؤمن ضرراً لاشتراكهما في أصل التكليف .

(و) الثاني - انه قد تقدم سابقاً ان من شرائط حسن التكليف ان لايكون مفسدة للمكلف ولا لغيره ، وتكليف الكافر يستلزم المفسدة له فهو ليس بحسن . والجواب انا - وان سلمنا كون تكليف الكافر (هو مفسدة) لكنا نقول : هذه المفسدة للكافر (لا) يكون (من حيث التكليف) بما هو تكليف بل انما حصل من سوء اختياره (بخلاف ماشرطناه) فان المفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف بذاته .

(الثالث) - ان تكليف الكافر لافائدة فيه ، اذ الفائدة من التكليف هي الثواب والمفروض عدم الثواب للكافر فيكون تكليفه عبثا . (و) الجواب ان (الفائدة ثابتة) اذ الفائدة ليست هو الثواب بل التعريض وهو حاصل والثواب انما هو فائدة امتثال المكلف المكلف به وليس فائدة للتكليف .

(مسألة) في اللطف (واللطف) وهو مايقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولم يكن له حظ في تمكين المكلف من الفعل ولم يبلغ حد الألجاء واحترزنا بقولنا : «ولم يكن» الخ عن الآلة ، فان الآلة لها حظ في تمكين المكلف وليست لطفاً ، وبقولنا : «ولم يبلغ» الخ عما يوجب الالجاء ، فانه

شرح تجرید:

چونکہ علت تکلیف عمومی ہے اس لئے معلول بھی عمومی ہی ہوگا کیونکہ جہاں علت ہوتی ہے وہاں معلول موجود ہوتا ہے۔ عمومیت تکلیف کے ہمارے اس نظریہ پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔

اعتراض نمبر۱: حقیقت یہ ہے کہ کافر اور عاصی کیلئے تکلیف ضرر محض ہے۔ کیونکہ ان بیچاروں کو جو سزا ملے گی وہ تکلیف کی وجہ سے ملے گی۔ اگر یہ مکلف نہ ہوتے تو معذب بھی نہ ہوتے۔ سابقاً یہ بتایا جا چکا ہے کہ تکلیف اگر مکلف کے لئے باعث فساد ہو تو قبیح ہے۔ بنابریں چونکہ کافر اور عاصی کیلئے تکلیف باعث ضرر و فساد ہے لہٰذا ان کے حق میں قبیح ہے۔

جواب: ہم نے سابقاً یہ کہا ہے کہ تکلیف بذاتِ خود موجب ضرر ہو تو قبیح ہوگی۔ جبکہ کافر و عاصی کے لئے تکلیف بالذات باعث ضرر نہیں ہے۔ اگر بالذات تکلیف باعث ضرر ہوتی تو پھر مومن کے لئے بھی ویسے ہی باعث فساد ہوتی۔ حالانکہ مومن کیلئے موجب ضرر نہیں ہے۔ لہٰذا اب جو کافر اور عاصی کو سزا مل رہی ہے۔ یہ ان کے اپنے سوئے انتخاب کا نتیجہ ہے۔ اس میں قبح تکلیف کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اعتراض نمبر۲: حسن تکلیف کے شرائط میں آپ بتا چکے ہیں کہ تکلیف نہ مکلف کے لئے اور نہ غیر مکلف کے لئے باعث فساد ہو۔ جبکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ اگر تکلیف کو مومن و کافر کے لئے عام کریں تو کافر کے لئے یقیناً موجب ضرر ہے لہٰذا کافر کے لئے تکلیف حسن نہیں ہے۔ جب حسن نہیں تو کافر مکلف بھی نہیں۔

جواب: اگر ہم تکلیف کو کافر کے لئے باعث ضرر مان بھی لیں تو بھی کافر مکلف ہی رہے گا۔ کیونکہ شرائط حسن تکلیف میں ہم نے یہ کہا ہے کہ وہ تکلیف قبیح ہوگی جو بالذات موجب ضرر ہو۔ جبکہ تکلیف کافر میں بالذات کوئی ضرر نہیں بلکہ کافر کو حاصل ہونے والا ضرر کافر کے اپنے سوئے انتخاب کا نتیجہ ہے۔ قبح تکلیف کی بدولت نہیں۔

اعتراض نمبر۳: کافر کی تکلیف بے سود اور عبث ہے کیونکہ تکلیف کا فائدہ ہے حصول ثواب، اور آپ کے بقول کافر اگر اعمال صالح کرے بھی تو اسے ثواب نہیں ملے گا۔ جب اسے فعل واجب اور ترک حرام پر ثواب نہیں ملے گا تو اسے واجبات اور محرمات کا مکلف قرار دینا عبث ہی ہوگا۔

جواب: فائدہ تکلیف جس طرح مومن کے لئے مسلم ہے اسی طرح کافر کیلئے بھی مسلم ہے۔ فائدہ تکلیف کو سمجھنے میں آپ سے غلطی ہوئی ہے۔ فائدۂ تکلیف حصول ثواب نہیں بلکہ ثواب کا پیش کرنا ہے۔ اور جس طرح مومن کو ثواب پیش کیا گیا ہے اسی طرح کافر کو بھی ثواب پیش کیا گیا ہے۔ جہاں تک ثواب کا تعلق ہے تو وہ مومن کو بھی تعمیل حکم کے بعد ملے گا اور کافر کو بھی۔

مسئلہ نمبر۱۸: بیان لطف:

تعریف لطف: ایسی توفیق الٰہی جو انسان کو اطاعت کے قریب اور معصیت سے دور کرے لطف کہلاتی ہے۔ البتہ لطف مکلف کی نہ تو اطاعت میں دخیل ہوتا ہے اور نہ حد الجاء تک پہنچتا ہے۔ ہم نے لم یکن لہ حظ الخ کہہ کر آلہ سے احتراز کیا ہے کیونکہ آلہ مکلف کو عمل پر آمادہ کرنے میں دخیل ہوتا ہے۔ جبکہ لطف اس طرح نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہم نے کہا ہے۔ لم یبلغ حد الالجاء: اس سے ہمارا مقصود جبر سے احتراز ہے۔ کیونکہ جبر

واجب ليحصل الغرض به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل

مناف للتكليف (واجب ليحصل الغرض) للمكلف بالكسر (به) والالزم نقض الغرض. بيان الملازمة: ان المكلف بالكسر إذا علم ان المكلف بالفتح لا يطيع إلا باللطف واراد الاطاعة ولم يفعل اللطف كان ناقضاً لغرضه ونقض الغرض قبيح فعدم اللطف قبيح، وماقبح عدمه وجب وجوده - في الحكمة -

(مسألة) في أقسام اللطف وهي ثلاثة: لأنه اما ان يكون من فعل الله تعالى، واما ان يكون من فعل المكلف، واما ان يكون من فعل غيرهما. (فان كان من فعله تعالى وجب عليه) لما تقدم من انه تعالى لو لم يفعله كان ناقضا لغرضه وهو قبيح مستحيل عليه (وان كان من) فعل (المكلف وجب) على الله (ان يشعره به ويوجبه) عليه ويعرفه إياه (وإن كان من) فعل (غيرهما شرط في التكليف) بالملطوف فيه (العلم بالفعل) بمعنى ان يعلم المكلف ان ذلك الغير يفعل اللطف. مثلا الصلاة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى اتيان المكلف لها وعلى علم العبد بيان النبي [illegible] لها فنصب الرسول واجب على الله سبحانه والبيان واجب على النبي، وتكليف الله للعبد بالصلاة مشروط بعلم العبد ان النبي بين الصلاة وإقامة الصلاة واجبة على المكلف، ويجب على الله سبحانه ايجابها عليه اذ لولا نصب الله للرسول وعلم العبد ببيان النبي وإيجاب الله على العبد الاتيان بها لم تحصل الصلاة التي هي الطاعة، فالامور الثلاثة لطف لانها مقربة للطاعة، وهكذا في اللطف المبعد عن المعصية كاللطف المبعد عن المعصية كاللطف المبعد عن الزنا وشرب الخمر ونحوهما.

شرح تجرید :

منافی تکلیف ہوتا ہے۔ لطف واجب ہے تاکہ تکلیف دہندہ کا مقصد تکلیف حاصل ہو سکے۔ کیونکہ اگر لطف کو واجب قرار نہ دیا جائے تو پھر تکلیف دہندہ کا مقصد تکلیف حاصل نہ ہوگا۔ وجہ تلازم: وجوب لطف اور حصول غرض میں تلازم اس لئے ہے کہ جب تکلیف دہندہ کو یہ علم ہو کہ مکلف لطف کے بغیر تعمیل حکم نہیں کرے گا۔ اور تکلیف دہندہ مکلف کی جانب سے اطاعت مکلف کا خواہاں بھی ہو۔ اور لطف بھی نہ ہو۔ تو ظاہر ہے یہی کہا جا سکے گا کہ حاکم خود تعمیل حکم کی غرض کو کالعدم کر رہا ہے۔ چونکہ نقض غرض قبیح ہے اس لئے عدم لطف بھی قبیح ہی ہوگا۔ اور جس چیز کا عدم قبیح ہو اس کا وجود واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا لطف واجب ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۹ : اقسام لُطف :

لطف کی تین اقسام ہیں :

دلیل حصر : لطف یا فعل خدا ہوگا۔ یا فعل مکلف ہوگا اور یا نہ فعل باری ہوگا۔ اور نہ فعل مکلف، اگر لطف فعل باری ہو تو اللہ پر واجب ہوگا۔ کیونکہ سابقاً ہم ثابت کر چکے ہیں کہ اگر اللہ لطف نہ کرے تو ناقض غرض ہوگا۔ چونکہ نقض غرض قبیح ہے اور اللہ فعل قبیح سے منزہ ہے۔ اس لئے اللہ کے لئے واجب ہے۔

★ اگر لطف فعل مکلف ہو تو اللہ پر مکلف کو مطلع کرنا واجب ہے اور اسے بتانا واجب ہے کہ یہ کام کرنا تجھ پر واجب ہے

★ اگر لطف ذات باری اور مکلف کے علاوہ کسی اور سے متعلق ہو تو پھر تکلیف مکلف میں یہ شرط ہوگی کہ جس پر لطف کیا جا رہا ہے اسے متعلقہ فعل کا علم ہو۔ یعنی یہ بات مکلف کے علم میں ہونا چاہیئے کہ وہ تیسرا فرد فعل لطف انجام دے گا۔ مثلاً نماز اطاعت ہے۔ اور نماز کی ادائیگی اطاعت رسول پر موقوف ہے۔ تاکہ رسول مکلف کو نماز اور اس کے تمام احکام سے مطلع کرے۔ اور ادائیگی نماز تین امور پر موقوف ہوگی۔ ۱۔ رسول مبعوث ہو۔ ۲۔ مکلف نماز ادا کرے۔ ۳۔ مکلف کو معلوم ہو کہ رسول نے نماز بتا دی ہے۔ اب نصب رسول اللہ پر واجب ہوگا۔ بیان نماز رسول پر واجب ہوگا۔ انسان پر ادائیگی نماز اس وقت واجب ہوگی جب اسے یہ معلوم ہو کہ رسول نے نماز مع احکام بتا دی ہے۔ اور اقامہ نماز مکلف پر واجب ہوگا۔ یہ بھی خیال رہے کہ یہ بھی ذات باری ہی پر واجب ہوگا کہ وہ نماز کو مکلف نماز پر واجب قرار دے۔ کیونکہ اگر ذات باری نصب رسول نہ کرے۔ مکلف کو بیان رسول کا علم نہ ہو اور اللہ ادائیگی نماز کو انسان پر واجب قرار نہ دے تو نماز جو اطاعت ہے۔ وجود میں نہ آئے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ تینوں امور لطف ہیں کیونکہ تینوں ہی اطاعت سے قریب کرتے ہیں۔ یہی صورت اس لطف میں ہوگی جو معصیت سے دور کرتا ہے۔ مثلاً وہ لطف جو زنا اور شراب وغیرہ سے دور کرتا ہے۔

ووجوه القبح منتفية والكافر لايخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة

(مسألة) فى بيان الاعتراضات الواردة على وجوب اللطف والجواب عنها . اعلم ان الشيعة والمعتزلة ذهبوا الى وجوب اللطف لما تقدم ، وخالفهم الأشاعرة فلم يوجبوه . واستدلوا بأمور : (الأول) - ان اللطف إنما يجب اذا خلا عن المفسدة اذ المصلحة وحدها غير كافية فى الوجوب . والدليل الذى ذكره القائلون بالوجوب انما يدل على وجود المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون اللطف مشتملا على مفسدة لايعلمونها فلا يكون واجباً . (و) الجواب ان (وجوه القبح منتفية) فان جهات القبح معلومة لنا وليس فى اللطف واحدمنها

(و) الثانى - ان الكافر ان كاف مع وجود اللطف لزم كونه مؤمناً وهو خلف ، وان كاف مع عدمه لزم عدم وجوب اللطف وهو خلاف ماذكرتم من وجوبه . والجواب اختيار الشق الأول وهو ان (الكافر لايخلو من اللطف) لكن اللطف ليس معناه مايجب الطاعة عندوجوده بل معناه ماسبق من انه مقرب للطاعة ، والمقرب انمايرجح وجود الطاعة لاانه يوجبها .

(و) الثالث - ان اللطف لوكان واجباً عليه تعالى لما صدر عنه ماينافيه - اذ الجمع بين المتنافيين محال - لكنه صدر منه ماينافيه . فليس اللطف واجبا . والدليل على انه صدر منه تعالى ماينافيه انه اخبر بأن بعض الناس من أهل الجنة وبعضهم من أهل النار ، والاخبار بأن فلاناً من أهل الجنة يوجب بعده عن الطاعة وقربه الى المعصية - لانه يتكل على خبره تعالى - وكذا الاخبار بأن فلاناًمن أهل النار - لانه ييأس فلا يعمل الطاعة ويعمل المعصية . والجواب ان (الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة) وخلافا للطف ، اذ الاخبار بدخول الجنة انما هو بالنسبة الى من يعلم الله تعالى عدم اقدامه على المعصية كالأنبياء

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۲۰: وجوب لطف پر کئے جانیوالے اعتراضات اور انکے جوابات:

خیال رہے کہ شیعہ اور معتزلہ کے نزدیک لطف واجب ہے۔ تفصیل سابقاً پیش کی جا چکی ہے۔ امت مسلمہ میں سے اشاعرہ وجوب لطف کے قائل نہیں ہیں۔ اشاعرہ نے عدم وجوب لطف کے جو دلائل دیئے ہیں۔ ہم نے انہی دلائل کو اشاعرہ کی طرف سے وجوب لطف پر اعتراضات کے عنوان سے پیش کیا ہے۔

اعتراض نمبر ۱: لطف صرف اسی وقت واجب ہو سکتا ہے جب اس میں کسی قسم کا مفسدہ نہ ہو۔ کیونکہ وجوب لطف کے لئے صرف وجود مصلحت کافی نہیں ہوتا۔ جبکہ وجوب لطف کے سلسلہ میں پیش کئے جانیوالے تمام دلائل زیادہ سے زیادہ مصلحت ہی ثابت کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ احتمال ہر وقت موجود رہتا ہے۔ کہ ممکن ہے اس تکلیف میں کوئی ایسا مفسدہ ہو۔ جسے ہم نہ جانتے ہوں۔ اس احتمال کی موجودگی میں لطف کو ہرگز واجب تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

جواب: جہاں تک مفسدہ کے احتمال کا تعلق ہے۔ وہ قطعاً غلط ہے کیونکہ تمام منہی عنہا امور قبیح ہیں۔ اور کوئی ایسا قبیح نہیں جو ہمیں معلوم نہ ہو۔ اور لطف میں کوئی بھی جہت قبیح نہیں ہے۔ لہٰذا لطف واجب ہے۔

اعتراض نمبر ۲: اگر بصورتِ وجودِ لطف کافر کو مکلف کہا جائے تو پھر کافر کو بھی مومن ہی ہونا چاہیئے۔ حالانکہ فرض یہ ہے کہ وہ کافر ہے۔ اور اگر کافر کو بصورت عدم وجود لطف مکلف کہا جائے تو یہ آپ کے موقف کے خلاف ہوگا۔

جواب: ہم آپ کی پہلی شق کو قبول کرتے ہیں اور یہی کہتے ہیں کہ کافر بصورت وجود لطف مکلف ہے۔ البتہ ہم یہ عرض کریں گے کہ سابقاً ہم بتا چکے ہیں کہ لطف مکلف کو اطاعت کے قریب کرتا ہے اطاعت پر مجبور نہیں کرتا اور جو چیز اطاعت کے قریب کرتی ہے وہ اطاعت کو راجح کرتی ہے اطاعت پر مجبور نہیں کرتی۔

اعتراض نمبر ۳: اگر لطف واجب ہوتا تو ذات باری سے منافی لطف امور ہرگز صادر نہ ہوتے۔ جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ذات باری سے منافی لطف امور کا صدور ہو چکا ہے۔ مثلاً اللہ نے بعض افراد کے جنتی اور بعض کے جہنمی ہونے کا اعلان کیا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اس اعلان سے اہل جہنم اطاعت سے قریب ہونے کی بجائے دور ہوں گے۔ کیونکہ جسے اللہ کی طرف سے علم ہو چکا ہے کہ وہ جہنمی ہے۔ وہ اس اطلاع کی بدولت مایوس ہو کر اعمال خیر سے دور اور اعمال شر کے قریب ہوگا۔

جواب: جہاں تک کسی کے سعید یا شقی ہونے کی اطلاع کا تعلق ہے تو یہ اطلاع نہ موجب مفسدہ ہے اور نہ ہی منافی لطف، کیونکہ جنتی ہونے کی اطلاعات کا تعلق صرف اور صرف ایسے افراد سے ہے جن کے متعلق ذات باری کو علم ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہی نہ ہوگا۔ مثلاً انبیاء

ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم، ولابد من المناسبة والا

والأخبار بدخول النار انما هو بالنسبة الى من يعلم تعالى انه لايصدق أبدا - ولولم يخبر بهذا الخبر - كابليس وابى لهب .

(و) الرابع - انه لو كان اللطف دخيلا فى عدم المعصية - كما ذكرتم من انه مبعد للمعصية - لم يكن عقاب عليها بدون اللطف ، اذ العقاب تابع للمعصية التابعة لعدم اللطف ، فلا يمكن اتيانه تعالى بسبب المعصية الذى هو ترك اللطف ثم عقاب العبد على المعصية المتفرعة عن هذا الترك ، لكن العقاب بدون اللطف جائز كجواز الذم بدون اللطف ، فانه يذم من قتل شخصاً وان لم يكن هناك بيانٌ من الله سبحانه ، فلا دخالة للطف فى عدم المعصية . والجواب منع قولكم العقاب كالذم فكما يجوز الذم بدون اللطف يجوز العقاب بدونه لانه (يقبح منه تعالى التعذيب مع منعه) أى منع اللطف (دون الذم) فانه لايقبح الذم مع منع اللطف ، لبداهة جواز ذم قاتل النفس الذى لم تبلغه الشريعة دون عقابه . هذا مافهمناه من هذا الكلام ، لكن العلامة (ره) وتبعه القوشجى فسراه بما لايرتبط بما قبله من الاشكالات ولا بما بعده .

(مسألة) فى أحكام اللطف (و) هى خمسة :

(الأول)- انه (لابد من المناسبة) بين اللطف والملطوف فيه ، والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً الى حصول الملطوف فيه مثلا ايجاب الصلاة لطف بالنسبة الى الصلاة لا بالنسبة الى الزكاة ، (والا) فلو لم تشترط المناسبة لم يكن كون وجوب الصلاة لطفاً بالنسبة الى الزكاة أولى من كون وجوب الحج لطفاً فيها ، ولم يكن كون الصلاة ملطوفا فيها بالنسبة الى وجوب الصلاة أولى من كون الصلاة ملطوفا فيها بالنسبة الى وجوب الحج . وهذا مراد المصنف (ره) من قوله : (ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المكلفين)

شرح تجرید:

نے اسی طرح صرف انہی افراد کے جہنمی ہونے کی اطلاع دی ہے جن کے متعلق ذات باری کو علم ہے کہ یہ کبھی عمل خیر نہیں کریں گے مثلاً ابلیس اور ابو لہب، ویسے اس قسم کی کوئی اطلاع اللہ کی طرف سے موجود نہیں ہے۔ اور ایسے امور منافی لطف نہیں ہیں۔ لہٰذا لطف واجب ہے۔

اعتراض نمبر ۴: آپ نے تعریف لطف میں بتایا ہے کہ لطف معصیت سے دور کرتا ہے۔ اگر لطف عدم معصیت میں دخیل ہوتا تو پھر معصیت پر سزا بلا لطف نہ ہوتی۔ کیونکہ فرع معصیت ہے اور معصیت عدم لطف کی فرع ہے۔ بنابریں یہ ممکن ہی نہیں کہ اللہ اس معصیت پر سزا دے جو ترک لطف کا نتیجہ ہے۔ اور انسان کو ملنے والی سزا اس کی معصیت کا ثمر ہے۔ اگر ہم لطف کو واجب قرار نہ دیں تو پھر بلا لطف عقاب اسی طرح جائز ہوگا جس طرح بلا لطف مذمت جائز ہوتی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ قاتل کی مذمت کی جاتی ہے خواہ اللہ کی طرف سے مذمت قاتل کی صراحت نہ بھی ہو۔ لہٰذا یہ تسلیم کر لینا چاہئیے کہ عدم معصیت میں لطف کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

جواب: آپ کا یہ نظریہ درست نہیں ہے کہ سزا اور مذمت ایک جیسے ہیں۔ اور جس طرح بلا لطف مذمت جائز ہوتی ہے اسی طرح بلا لطف عقاب بھی جائز ہوگا۔ سزا اور مذمت میں فرق ہے۔ ذات باری کی جانب سے لطف کے بغیر سزا قبیح ہے۔ مذمت قبیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ عقلاً اس شخص کی مذمت کی جا سکتی ہے بلکہ کی جاتی ہے۔ جسے شریعت کا علم نہ ہو۔ اور کسی کو قتل کر دے لیکن ایسے افراد جن تک شریعت پہنچی ہی نہیں قتل پر مذموم ہونے کے باوجود ان سے شریعت کے مطابق معاوضہ قتل نہیں لیا جا سکتا۔ تو ان جیسی مثالوں میں مذمت ہے اور سزا نہیں ہے۔

نوٹ: سرکار محقق کے مذکورہ کلام کا مفہوم ہم نے یہی سمجھا ہے جو پیش کر دیا ہے۔ لیکن سرکار علامہ اور قوشجی نے جو شرح کی ہے وہ ذرا مختلف ہے۔ اور ہمارے خیال میں عبارت مصنف سے قطعاً غیر مربوط ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۲: احکام لطف:

احکام لطف پانچ ہیں۔ ۱۔ لطف اور ملطوف فیہ میں باہمی مناسبت، مناسبت سے مراد یہ ہے کہ لطف اس حیثیت سے ہو کہ حصول لطف حصول ملطوف فیہ کا مقتضی ہو۔ مثلاً نماز کا واجب کرنا نماز کی نسبت سے لطف ہے۔ ایجاب نماز، زکواۃ کی نسبت سے لطف نہیں ہے۔ اگر لطف اور ملطوف فیہ میں باہمی مناسبت کو شرط قرار نہ دیا جائے تو زکواۃ کی نسبت وجوب نماز کا لطف ہونا وجوب حج کے لطف ہونے سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اسی طرح وجوب نماز کی نسبت نماز کا ملطوف فیہ ہونا وجوب حج کے ملطوف فیہ ہونے کی نسبت سے اولیٰ اور انسب نہیں ہوگا۔ یعنی اگر مناسب شرط نہ ہو تو پھر کسی ایک حکم کو بلا مناسب دوسرے حکم کے لئے لطف یا ملطوف فیہ کہنا جائز ہوگا۔ جو کہ قطعاً نادرست ہے۔ مصنف علامؒ نے جو فرمایا ہے۔ ترجیح بلا مرجح بالنسبۃ الی المنتیین۔ تو اس کا مطلب بھی یہی ہے

ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن

أى اللطف والملطوف فيه . وان شئت توضيح ذلك فسم اللطف سبباً والملطوف فيه مسبباً وقل : لو لم تشترط مناسبة بين السبب والمسبب لم يكن هذا السبب أولى بهذا المسبب من سبب غيره ولم يكن هذا المسبب أولى بهذا السبب من مسبب غيره ، فالنار ليست أولى بالإحراق من الماء والاحراق ليس أولى بالنار من التبريد .

(و) الثانى - ان (لايبلغ) اللطف فى استدعاء الملطوف فيه الى حد (الالجاء) والا لم يكن لطفاً ، لأن اللطف هو المقرب للطاعة لا الجابر عليها

(و) الثالث - ان (يعلم المكلف اللطف) والملطوف فيه والمناسبة بينهما ، كأن يعلم ان الصلاة ماهى ويعلم وجوبها ويعلم المناسبة بين الوجوب وبين الصلاة ، أما لو لم يعلم مهية الصلاة أولم يعلم معنى الوجوب أو لم يعلم ان الواجب عليه هو الصلاة لم يكن اللطف داعياً الى فعل الملطوف فيه .

ثم ان كفى العلم (اجمالا) فاللازم ان يعلم ذلك اجمالاً ، كما لو علم وجوب أحد الصلاتين عليه فانه كاف فى المقربية الى الطاعة لالزام العقل بالاتيان بهما ، (و) ان لم يكف العلم اجمالا فاللازم ان يعلم اللطف (تفصيلا) مثلا : لو دار الأمر بين المحذورين لايكفى العلم الاجمالى بوجوب أحدهما بل يلزم العلم التفصيلى فى المقربية الى الطاعة .

(و) الرابع - ان (يزيد اللطف على جهة الحسن) لجهة الحسن كون الفعل اختياريا - كما عرفت من انه المراد بالحسن المصطلح - وهذا غير كاف فى اللطف - أى المقربية الى الطاعة - فان كون الفعل اختياريا لايوجب القرب الى الطاعة بل الموجب للقرب اليها كونه واجباً أو مندوباً .

شرح تجرید:

منتسبین سے مراد لطف اور ملطوف فیہ ہے۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھیں کہ آپ لطف کو سبب سے اور ملطوف فیہ کو مسبب سے تعبیر کرلیں۔ اور یوں کہیں کہ اگر سبب اور مسبب میں باہمی مناسبت شرط نہ ہو تو پھر کسی مسبب کے لئے کوئی ایک سبب اولیٰ نہیں رہے گا۔ جسے چاہیں سبب بنالیں۔ اور کوئی سبب کسی بھی مسبب کا سبب بن سکے گا۔ مثلاً احراق کے سبب ہونے میں آگ میں کوئی اولیت نہیں رہے گی۔ کہا جا سکے گا کہ سبب احراق بلا اولیت پانی یا آگ میں سے کوئی بھی قرار دیا جا سکتا ہے۔

۲۔ ملطوف فیہ کے تقاضا میں لطف حد جبر تک نہ پہنچ جائے۔ اگر لطف جبر بن جائے تو پھر لطف نہیں رہے گا۔ کیونکہ لطف اطاعت کے قریب کرتا ہے۔ اطاعت پر مجبور نہیں کرتا۔

۳۔ مکلف لطف، ملطوف فیہ اور ان کی باہمی مناسبت سے واقف ہو۔ مثلاً مکلف کو علم ہو کہ نماز کیا ہے۔ مکلف کو علم ہو کہ نماز واجب ہے۔ اور مکلف وجوب نماز اور نماز میں باہمی مناسبت کا بھی عالم ہو۔ اگر مکلف ماہیت نماز سے واقف نہ ہو۔ یا۔ وجوب نماز سے آشنا نہ ہو۔ یا معنائے وجوب کو نہ جانتا ہو۔ یا اسے یہ معلوم نہ ہو کہ مجھ پر جو واجب ہے وہ نماز ہے تو مکلف کے لئے ادائیگی نماز یعنی ملطوف فیہ میں کوئی کشش یا جاذبیت نہیں ہوگی۔

نوٹ: اگر مذکورہ معلومات کا علم اجمالی کافی ہو تو اتنا ضروری ہے۔ مثلاً اسے اجمالاً معلوم ہو کہ نماز جمعہ اور نماز ظہر میں سے کوئی ایک نماز پڑھ لینا ہی واجب ہے۔ تقرب الی الطاعۃ کے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ عقلاً دونوں کی بجاآوری لازم ہے۔ لیکن اگر علم اجمالی کافی نہ ہو تو پھر مکلف کے لئے لطف کا علم تفصیلی جاننا ہی واجب ہوگا۔ مثلاً دو محرمات میں معاملہ دائر ہو تو تقرب الی الطاعۃ کے لئے اجمالاً اتنا علم کافی نہیں ہوگا کہ احد المحذورین سے اجتناب واجب ہے۔ بلکہ اس جگہ علم تفصیلی واجب ہوگا۔

۴۔ لطف میں نفس جہت حسن کے علاوہ کچھ اضافہ بھی ہو۔ کیونکہ جہت حسن کا مقتضیٰ صرف اتنا ہوتا ہے کہ فعل کی بجاآوری اختیاری ہوتی ہے۔ جیسا کہ سابقاً ہم نے بتایا ہے کہ حسن سے مراد اصطلاحی حسن ہے۔ لیکن تقرب الی الطاعت کے لئے صرف اتنا کافی نہیں ہے۔ کیونکہ فعل کا اختیاری ہونا تقرب الی الطاعۃ کے لئے ہرگز کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ تقرب الی الطاعۃ کے لئے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ فعل واجب ہے یا مستحب:

أحكام اللطف

ويدخله التخيير ويشترط حسن البدلين

(و) الخامس-ان اللطف (يدخله التخيير) بمعنى انه يمكن ان يكون ايجاب احد الفعلين على سبيل البدل مقربا للطاعة كالكفارات الثلاث. فاذا شئت جمع الاحكام الخمسة فى مثال قلت : ايجاب الصلاة لطف والصلاة ملطوف فيها، لان الصلاة طاعة وايجابها مقرب للطاعة، وقد عرفت ان اللطف معناه المقرب للطاعة. وفى المثال (١) تجب المناسبة بين ايجاب الصلاة والصلاة بمعنى دعوة هذا الايجاب الى الصلاة - لاالى الزكاة مثلا - (٢) ويلزم ان لايكون ايجاب الصلاة جبراً عليها، فالجبر على الصلاة لايسمى لطفاً (٣) ويلزم ان يعلم المكلف ان الصلاة واجبة تفصيلا أو يعلم ان الصلاة واجبة أو الزكاة اجمالا، فلو لم يعلم لم يكن ايجاب الصلاة واقعا لطفا (٤) ولا يكفى فى التسمية باللطف كون الصلاة اختيارية بل ايجاب الصلاة اواستحبابها لطف لان ايجابها او استحبابها يقرب العبد الى الصلاة التى هى طاعة، لامجرد كونها فعلا اختياريا (٥) ويكفى فى المقربية الى الطاعة ايجاب الصلاة أو الزكاة على سبيل التخيير، فليس اللطف منحصراً فى ايجاب شىء معين.

(ويشترط) فى اللطف التخييرى (حسن البدلين) بمعنى أن يكون كل واحد من شق التخيير حسنا ليس فيه وجه قبح، فايجاب الظلم أو الصلاة على سبيل التخيير ليس لطفاً. قال العلامة (ره) : وهذا مما لم تتفق عليه الآراء، فان جماعة من العدلية ذهبوا الى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفاً قائماً مقام أمراض الله تعالى، واستدلوا بأن وجه كون الالم من فعله تعالى لطفاً هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز ان يقوم مقامه، وهذا ليس بجيد لان كونه لطفاً جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب، واللطف انما هو فى علم المظلوم بالظلم لافى نفس الظلم كما تقول : ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف

شرح تجرید:

۵۔ لطف میں اختیار ہوتا ہے۔ مثلاً تقرب الی الطاعۃ کیلئے دو افعال میں سے کوئی ایک علی سبیل البدلیت واجب قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً کفارات ثلاث، لطف کے مذکورہ پانچ احکام کو اگر ایک مثال میں دیکھنا چاہیں تو یوں ہوگی۔

ایجاب نماز لطف ہے اور ادائیگی نماز ملطوف فیہ ہے کیونکہ نماز الطاعت ہے اور ایجاب نماز مقرب الی الطاعت ہے۔ سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ لطف مقرب الی الطاعت ہوتا ہے۔

۱۔ ایجاب نماز اور نماز کے مابین مناسبت، بایں معنیٰ کہ حکم نماز، ادائیگی نماز ہی کا مقتضی ہو ادائیگی زکواۃ کا مقتضی نہ ہو۔

۲۔ ایجاب نماز مکلف کے لئے جبری نہ ہو کیونکہ جبر لطف نہیں کہلاتا۔

۳۔ مکلف کو وجوب نماز یا وجوب زکواۃ کا حسب ضرورت اجمالی یا تفصیلی علم ہو۔ اگر مکلف کو یہ علم نہیں ہوگا تو فی الواقع ایجاب نماز لطف نہیں ہوگا۔

۴۔ لطف میں نماز کے صرف حسن ہونے کا علم کافی نہیں ہوگا بلکہ نماز کے وجوب یا استحباب کا علم لطف ہوگا۔ کیونکہ تقرب الی الطاعت کیلئے نماز کا صرف فعل اختیاری ہونا کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ نماز کا وجوب یا استحباب ہی تقرب الی الطاعت کا باعث ہوگا۔

۵۔ لطف کسی ایک معین حکم کے ایجاب میں منحصر نہیں ہے۔ بلکہ تقرب الی الطاعت کے لئے نماز یا زکواۃ میں کسی ایک بصورت اختیار وجوب کا علم کافی ہوگا۔

لطف اختیاری کے شرائط: لطف تخیری میں حسن البدلین شرط ہے۔ یعنی دونوں اختیاری احکام میں سے ہر ایک حکم کا فرداً فرداً حسن ہونا بھی ضروری ہے۔ تاکہ کسی حکم میں کوئی وجہ قبح نہ ہو۔ بنابریں ایجاب نماز اور ایجاد ظلم میں سے کسی ایک کا اختیار لطف نہیں ہوگا۔ سرکار علامہ حلیؒ کے بقول اس نظریہ میں علماء میں اختلاف ہے۔

عدلیہ میں سے ایک گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ بعض اوقات قبیح بھی لطف ہوتا ہے۔ مثلاً جب ظلم امراض وغیرہ کے قائمقام ہو۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ لطف محنت کرنے اور تکلیف اٹھانے کا نام ہے۔ جس سے عذاب الٰہی کی یاد بھی رہتی ہے۔ جب اللہ کی طرف سے کوئی تکلیف پہنچے تو اس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے اور جب یہی تکلیف اور مصیبت ہم ایک دوسرے کو پہنچائیں تو اسے بھی لطف کے قائمقام ہونا چاہیئے۔ **لیکن** یہ نظریہ اس لئے غلط ہے کہ لطف واجب ہے اور قبیح میں وجوب نہیں ہوتا۔ لہٰذا اسے لطف نہیں کہا جا سکتا۔ علاوہ ازیں لطف اس بات میں ہوتا ہے کہ مظلوم ظلم سے آشنا ہوتا ہے۔ نفس ظلم میں لطف کہاں ہوتا ہے؟

مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ بکری کو ذبح کرنے کے حسن کا علم ہمارے لئے لطف ہے۔

وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو حسنه إما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا

لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفاً .

(مسألة) في الألم وان منه حسن ومنه قبيح . اعلم انه قد اختلفوا في الألم ، فالأشاعرة على انه من الله سبحانه حسن مطلقاً سواء كان مبتدأ به أو بطريق المجازات وسواء تعقبه عوض أو لا . والثنوية على انه يقبح جميع الآلام لذاتها لكونها صادرة عن آله الشر وكل مايصدر عنه فهو شر والمصنف (ره) تبعا للعدلية فصل في ذلك فقال : (وبعض الألم قبيح) لكن هذا القسم لايصدر منه تعالى لانه لايفعل القبيح ، وان كان لو صدر منه على فرض المحال لكان قبيحاً لا كما يقوله الأشعري - بل (يصدر عنا خاصة) كايلام بعضنا بعضا من غير تعد ولا ترقب نفع أعظم (وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومناو) وجه (حسنه) أحد امور خمسة : (إما لاستحقاقه) كعقاب الله تعالى العصاة وضربنا من ضربنا قصاصا ، (أو لاشتماله على النفع) الذي هو أعظم من ذلك الايلام كايلام الله بعض المؤمنين بالمرض ليرفع درجته وضربنا أبناءنا على الكسب للانتفاع الموجب لاستقامة امور المعاش والمعاد ، أ(ودفع الضرر) كتمريض الله العاصي كفارة له كما ورد ان حمى ليلة كفارة سنة وفصد أبنائنا لدفع الخطر المتوجه عليهم من كثرة الدم ، لكن يشترط في هذين القسمين زيادة النفع المجلوب والضرر المدفوع على الإيلام ، ولذا قال : (الزائدين) اذ لو كانا مساويين له كان عبثاً ولو كانا أقل منه كان قبيحا ، (أو لكونه) أي الألم (عاديا) أي مما جرت به عادة الله تعالى حفظاً للنظام

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۲۲: الم:

الم حسن بھی ہوتا ہے۔ اور قبیح بھی ہوتا ہے۔ الم کے متعلق علمائے امت میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک الم علی الاطلاق یعنی خواہ ابتدائی ہو یا بطور مکافات ہو۔ بعد از الم عوض ہو یا نہ ہو۔ اللہ کی جانب سے ہوتا ہے۔

ثنویہ کا موقف یہ ہے کہ کوئی الم بالذات حسن نہیں ہوتا بلکہ الم قبیح ہوتا ہے۔ کیونکہ ہر الم الٰہ شر سے صادر ہوتا ہے اور الٰہ شر سے صادر شدہ شے بھی شر ہی ہوتی ہے۔ اور جو شر ہوتا ہے وہ حسن نہیں ہو سکتا قبیح ہوتا ہے۔

مصنف علام نے اس سلسلہ میں عدلیہ کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اور الم کو حسن اور قبیح کے اعتبار سے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ فرماتے ہیں بعض الم قبیح ہوتے ہیں۔ الم قبیح کا صدور ہم سے ہوتا ہے۔ اللہ سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ ارتکاب قبیح نہیں کرتا۔ اشاعرہ کے نزدیک اگر الم قبیح صادر ہو جائے تو اللہ ہی سے ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ قطعاً ناممکن ہے۔ مثلاً ہم ایک دوسرے کو از راہ ظلم اور بلا کسی معتد بہ فائدہ کے الم دیتے ہیں۔

اور بعض الم حسن ہوتے ہیں۔ جن میں سے بعض کا صدور ہم سے اور بعض کا اللہ سے ہوتا ہے۔ حسن الم کی حسب ذیل پانچ وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ ہوگی۔

۱۔ **اما الاستحقاق**:۔ جسے درد پہنچایا جاتا ہے وہ مستحق درد ہوتا ہے۔ مثلاً اللہ کی طرف سے سزائے گناہ اور ہماری طرف سے قصاص وغیرہ۔

۲۔ **او لاشتمالہ علی النفع**:۔ درد میں درد رسیدہ کے لئے ایسا نفع ہو جس کا سکون درد سے کہیں زیادہ ہو۔ مثلاً بعض مومنین کے مراتب میں ارتقاء کی خاطر ذات احدیت کی طرف سے انہیں مبتلائے امراض کیا جاتا ہے۔ یا ہم اپنے بچوں کی تہذیب و تربیت کی خاطر یا مستقبل سنوارنے کی خاطر انہیں مارتے ہیں وغیرہ:

۳۔ **او لدفع الضرر**:۔ درد اس لئے بھی دیا جاتا ہے کہ متوقع ضرر کا نقصان درد سے کہیں زیادہ ہوتا ہے مثلاً ذات احدیت کسی نافرمان کو مبتلائے امراض کر دیتی ہے۔ احادیث میں ہے کہ ایک رات کا بخار ایک سال کا کفارہ ہوتا ہے۔ یا ہم اپنے بچوں کو متوقع جان لیوا بیماری سے تحفظ یا نجات کی خاطر فصد کھلوا کر خون نکالتے ہیں۔ البتہ حسن الم کی دوسری اور تیسری قسم میں یہ شرط ہے کہ متوقع نفع یا دور کیا جانیوالا ضرر از روئے نفع یقیناً پہنچائے جانے والے درد سے زیادہ ہو۔ کیونکہ اگر مساوی ہی ہوگا تو عبث ہوگا اور اگر کم ہوگا تو قبیح ہوگا۔

۴۔ **او لکونہ عادیا**:۔ اس وقت بھی الم حسن ہی ہوگا۔ جب نظام تکوین میں حسب عادت ہو۔ مثلاً کوئی شخص کسی زندہ کو آگ میں ڈال دیتا ہے اور اسے آگ جلا دیتی ہے تو یہ الم اس حیثیت سے حسن ہے کہ آگ کی فطرت ہی احراق ہے۔

أو على وجه الدفع ولا في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه عقابا ولا يكفي اللطف في الألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه

العام كما يفعل الله تعالى فى الحى اذا القيناه فى النار (أو) كونه واقعاً (على وجه الدفع) عن النفس كما اذا وقع دفعاً للصائل فتأمل.

(مسألة) (ولا بد فى) الألم الذى يفعله الله تعالى ابتداءاً وهو (المشتمل على النفع) الحاصل للمتألم (من اللطف) للمتألم أو لغيره، بمعنى ان ايلام الله الشخص ابتداءاً لابد وان يشتمل على أمرين. (الأول) النفع الذى يعوضه الله عن ألمه وإلا لكان قبيحا تعالى عنه. (الثانى) ان يكون لطفاً أى مقربا للطاعة أو مبعداً للمعصية للمتألم أو لغيره، اذ لو كان بدون اللطف كان عبثا وان عوض المتألم النفع، اذ يكون حينئذ من قبيل كسر يد شخص ثم اعطائه الف دينار. نعم يكفى فى الألم كونه لطفا بالنسبة الى المتألم، فالمرض الموجب لتقريب العبد من الله سبحانه حسن لما سيأتى.

(مسألة) (ويجوز) فى الألم الواقع على (المستحق) كالامراض الواقعة على الكفار والفساق (كونه عقاباً) عاجلا ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين، وخالف فى ذلك بعض وجزم بكون أمراضهم محنا لاعقوبات، مستدلا بأن المرض يجب الصبر عليه والرضا به والعقوبة ليست كذلك. وفيه ان كون العقوبة ليست كذلك دعوى بلا دليل.

(مسألة) المصنف (و) بعض آخر ذهبوا الى انه (لايكفى اللطف فى الم المكلف فى الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه) بمعنى ان ايلام المكلف غير حسن اذا لم يترتب على الالم سوى اللطف، بل لابد فى

شرح تجرید:

۵- او مثلی وجہ الدفع :- حسن الم کی پانچویں وجہ دفاع ہے۔ مثلاً کسی مظلوم سے دفاع میں جارح کو الم دیا جاتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۳: جس الم میں نفع ہو اسے مشتمل بر لطف ہونا چاہیئے:

ذات احدیت کی طرف سے جو الم ابتداً ہوتا ہے۔ اور درد رسیدہ کے لئے موجب نفع ہوتا ہے۔ وہ الم درد رسیدہ یا کسی اور کے لئے لطف ہونا چاہیئے۔ یعنی ایسے الم میں بالخصوص دو امور کا ہونا ضروری ہے۔ اولاً: الم کے عوض اللہ کی طرف سے درد رسیدہ کو عوض ملنا چاہیئے۔ ورنہ قبیح ہوگا۔ اور اللہ فعل قبیح سے منزہ ہے۔ اور ثانیاً: الم لطف ہونا چاہیئے۔ یعنی الم درد رسیدہ یا کسی اور کے لئے تقرب الی الطاعۃ یا بعد عن المعصیت کا موجب ہونا چاہیئے۔ کیونکہ الم اگر بلا لطف ہو تو عبث ہوگا خواہ درد رسیدہ کو اس پر نفع دیا بھی جائے۔ اور یہ ایسے ہوگا جیسے پہلے کسی شخص کا ہاتھ توڑ دیا جائے۔ پھر اسے ہزار دینار دے دیا جائے۔ البتہ الم کے لطف ہونے میں اتنا ہی کافی ہے کہ الم درد رسیدہ کی نسبت لطف ہو۔ بنابریں ایسے امراض جو انسان کے تقرب الٰہی کا موجب بنتے ہیں۔ وہ بھی حسن ہی ہوتے ہیں۔ آگے چل کر بیان کریں گے۔ انشاء اللہ:

مسئلہ نمبر ۲۴: مستحق سزا کو درد پہنچانا اسکی سزا بھی ہو سکتی ہے:

یعنی ایسے امراض جن میں کفار یا فاسق و فاجر افراد کو مبتلا کیا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہی امراض ایسے لوگوں کے لئے آغاز عذاب ہو۔ اور اس میں بعض دیگر مکلفین کے لئے اطمینان و سکون کی مصلحت پوشیدہ ہو۔

امت مسلمہ کے بعض علماء اس نظریہ کے مخالف ہیں۔ اور ان کا مؤقف یہ ہے کہ مذکورہ افراد یا ان جیسے دیگر افراد کے امراض وغیرہ عذاب و سزا نہیں بلکہ مشقت ہی ہے۔ استدلال یہ دیا ہے کہ ہر مرض پر صبر اور رضا بر خدا واجب ہے۔ جبکہ سزا میں نہ تو صبر واجب ہے اور نہ ہی رضا۔ لیکن: یہ کہنا کہ مرض اور سزا میں فرق ہے اور مرض میں صبر و رضا واجب ہیں لیکن سزا میں واجب نہیں ہیں۔ یہ دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

مسئلہ نمبر ۲۵: مکلف کی درد رسیدگی کے حسن میں صرف لطف کافی نہیں ہے:

مصنف علام اور بعض دیگر علماء کا مؤقف یہ ہے کہ مکلف کی درد رسیدگی کے حسن میں نہ تو صرف لطف کافی ہے اور نہ ہی بصورت لذت علی اللطف حسن ہوگا۔ یعنی اگر لطف کے علاوہ الم کے ساتھ کچھ نہ ہو تو مکلف کو الم دینا حسن نہیں ہوگا۔ بلکہ حسن الم کے لئے

ولا يشترط فى الحسن اختيار المتألم بالفعل . والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال ويستحق عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير

حسنه ـ مضافا على اللطف ـ ان يقع فى مقابلته عوض من حصوله نفع أو دفع ضرر ، واستدل لذلك بأن الطاعة الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الألم مجرداً عن النفع فيكون قبيحا ، لكن الظاهر من العلامة (ره) تبعا لبعض المشايخ كفايةُ اللطف فى حسن الألم . وهذا هو الأقرب الى النظر لانه لولا هذا الألم لم تحصل الطاعة المعوض عنها بالثواب ، وهذا المقدار كاف فى الحسن ، ولذا حسن تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان السفر علة فى حصول الربح المقابل للسلعة .

(مسألة) (ولا يشترط فى الحسن) أى حسن الألم الواقع من الله تعالى ابتداءاً (اختيار المتألم بالفعل) لما تقدم من ان اشتراط رضا الطرفين انما يكون فى النفع الذى يتفاوت فيه اختيارهما ، أما النفع البالغ الى حد لا يجوز فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك ، بل يحسن ذلك وإن لم يحصل الاختيار بالفعل ، ولذا حسن من العقلاء جبر الشخص على الحجامة اذا كان تركها فى معرض الهلاك .

(مسألة) فى العوض (والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال) بخلاف الفضل فانه نفع غير مستحق وبخلاف الثواب فانه نفع مستحق مع التعظيم والاجلال (ويستحق) العوض (عليه تعالى بـ) امور :

الأول ـ (انزال الآلام) بالعبد كالمرض والكسر والحرق والهدم والغرق ونحوها ، فانه يجب على الله تعالى عوضها وإلا كان ظلماً تعالى عن ذلك .

(و) الثانى ـ (تفويت المنافع) اذا كان (لمصلحة الغير) اذ لا فرق

شرح تجرید:

لطف کے علاوہ جلب نفع یا دفع ضرر کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اپنے موقف کے اثبات میں مصنف نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ وہ اطاعت جو الم کی بدولت ہوئی ہے اس کا سبب لطف ہے۔ اور اطاعت کے مقابلہ میں وہ ثواب آجائے گا جس کا استحقاق ثابت ہو چکا ہے۔ ایسی صورت میں الم خالی عن النفع رہ جائے گا۔ اور یہ قبیح ہے۔ لیکن شارح کا علامہ کا ظاہر عبارت جو ان کے بعض مشائخ کی اتباع میں ہے سے کچھ مفہوم یہ ہے کہ: حسن الم کے لئے صرف لطف ہی کافی ہے:

شارح: یہی نظریہ عقلاً اقرب ہے۔ کیونکہ اگر یہ الم نہ ہوتا تو وہ اطاعت بھی نہ ہوتی۔ جس کے عوض ثواب کا مستحق ہوا ہے۔ اور حسن الم کے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص حصول نفع کی خاطر صعوبت سفر جھیلتا ہے نفع اس کے مال پر ہوتا ہے۔ صعوبتِ سفر کا عوض نہیں ہوتا کیونکہ صعوبت سفر ہی حصول نفع کی علت ہوا کرتی ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۶: حسن الم میں بالفعل اختیار الم شرط نہیں ہے:

وہ الم جو ابتداً من جانب اللہ ہوتا ہے اس میں دردرسیدہ کے اختیار اور رضا وغیرہ کی کوئی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ فریقین کی رضامندی صرف اسی نفع میں شرط ہوگی جس میں فریقین کے انتخاب یا عدم انتخاب میں فرق ہو۔ لیکن اگر نفع اتنی مقدار میں ہے جس میں نفع اندوز ہونے والے فریق کی طرف سے اختلاف کا شائبہ تک نہ ہو اس میں اس کی رضا یا عدم رضا کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ لہٰذا اس قسم کی کوئی شرط نہیں ہے۔ بلکہ الم ہر صورت حسن ہوگا خواہ بالفعل دردرسیدہ اس پر راضی نہ بھی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پچھنے لگوانا اس کی زندگی کا ضامن ہو اور پچھنے لگوانے کو ترک کرنا سلب زندگی کا باعث ہو تو ہر دانشمند اسے پچھنے لگوانے کو حسن ہی کہے گا۔ خواہ مریض اس پر راضی نہ بھی ہو۔

مسئلہ نمبر ۲۷: بیان عوض:

تعریف عوض: ایسا قابل استحقاق منافع جس میں نہ دینے والے کی عظمت کا پاس ہو اور نہ اس کی جلالت شان کا لحاظ ہو۔

عنایت: کا معاملہ عوض کے برعکس ہوتا ہے۔ عنایت اس منافع کو کہا جاتا ہے جو دینے والا کسی استحقاق کے بغیر عطا کرے۔

ثواب: بھی عوض سے مختلف ہے۔ ثواب میں قابل استحقاق نفع دینے والے کی عظمت اور جلالت شان کے ساتھ ہوتا ہے۔ ذاتِ احدیت کی طرف سے استحقاق عوض کے لئے چند امور ضروری ہوتے ہیں۔

تکالیف کا انزال: خالق کی طرف سے انسان پر جب نزول امراض ہوتا ہے یا مکلف جل جاتا ہے۔ یا دیوار وغیرہ کے نیچے آجاتا ہے یا ڈوب جاتا ہے تو ایسی صورت میں ذات احدیت پر متعلقہ دردرسیدہ شخص کو عوض دینا واجب ہوگا۔ ورنہ ظلم ہوگا۔ اور اللہ ظلم سے منزہ ہے۔

تفویت المنافع: کسی دوسرے کو فائدہ پہنچانے کی خاطر مکلف کو حاصل ہونے والے منافع سلب کر لئے جائیں۔ کیونکہ سلب نفع اور ایصال الم

واتزال الغموم سواء استندت الى علم ضرورى أو مكتسب اوظن لاما تستند الى فعل العبد وأمر عباده بالمضار واباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء فى النار والقتل

بينه وبين انزال الألم، نعم لوكانت تفويت المنفعة لمصلحة نفسه مصلحة زائدة على المنفعه المفوتة لم يستحق عليه العوض. أما لمصلحة مساوية فالظاهر قبحه لانه عبث.

(و) الثالث - (انزال الغموم) بالعبد (سواء استندت الى علم ضرورى) كالعلم بذهاب الحق وتسلط الباطل - بالنسبة الى المؤمن - (أو) استندت الى علم (مكتسب) اكتسبه العبد بنفسه، اذ سبب العلم ضرورية ونظرية هو الله سبحانه (اوظن) كان يغتم عندامارة وصول مضرة أو فوات منفعة، لانه تعالى هو الناصب لامارة الظن (لاما تستند الى فعل العبد) كما لو بحث فاعتقد جهلا بنزول ضرربه أوفوات نفع فانه لاعوض فيه عليه تعالى

(و) الرابع - (أمر عباده بالمضار) كأمرهم بالجهاد والصوم والحج فى الحر والبرد ونحو ذلك مما يتضمن ايلاما، فانه لولا العوض لكان قبيحاً. (و) كذا (اباحته) المضار لهم كاباحة قلع السن ونتف الشعر ونحوهما لاستلزام الاباحة الحسن، والألم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة حدا يحسن الالم لأجلها.

(و) الخامس - (تمكين غير العاقل) كتمكين السباع من افتراس الانسان والحشرات من ايذائه، فانه تعالى بعد تكميل جهات الإيلام فى الفاعل والقابل يكون كالمغرى فيقبح عدم ايصال عوض الى المتألم، وهذا (بخلاف) مالوكان الايلام بواسطة عاقل مثل (الإحراق عند الالقاء فى النار والقتل) للمشهود

شرح تجرید:

میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن اگر سلب نفع مسلوب کی ذاتی مصلحت کے پیش نظر ہوا ہے اور وہ نفع مسلوبہ سے مصلحت زائدہ کے پیشِ نظر ہوا ہے تو پھر مسلوب النفع کسی عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔ اگر مکلف کا نفع کسی ایسی مصلحت کے پیشِ نظر سلب ہوا ہے جو حاصل ہونے والے نفع کے مساوی ہو تو ایسا کرنا قبیح ہی ہوگا۔ کیونکہ عبث ہے۔

۳- انزال الغموم بالعبد: مکلف کے مستحق عوض ہونے کا تیسرا سبب یہ ہے کہ مکلف پر غم نازل کر کے اسے مغموم کر دیا جائے اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ غم ایسے ہوں جن کا تعلق علم بدیہی سے ہو مثلاً کسی نے حق غصب کر لیا ہے یا کوئی ظالم مسلط ہو گیا ہے یا ایسے غم ہوں جن کا ادراک علم نظری سے ہو۔ یعنی مکلف نے از خود ادراک غم کیا ہو۔ کیونکہ علم خواہ بدیہی ہو یا نظری اس کا سبب اللہ ہی ہے۔ اور یا ایسے غم ہوں جن کا ادراک مکلف کو ظن سے ہوا ہو۔ مثلاً حصول نقصان کی علامت ظاہر ہوں اور مکلف غمزدہ ہو جائے یا سلب نفع کی علامت کے ظہور سے مکلف مغموم ہو جائے۔ کیونکہ علامات ظن کا ظہور بھی منجانب اللہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن: اگر حصول ضرر یا فوات نفع انسان کے اپنے کسی کرتوت کے طفیل ہو تو پھر وہ اللہ کی طرف سے کسی قسم کے عوض کا مستحق نہیں ہوگا۔ مثلاً مکلف بلا وجہ کسی بات کو اپنے اوپر ٹھونس کر غمزدہ ہو جاتا ہے۔

۴- امر عبادہ بالمضار: اگر اللہ انسان کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس میں اس کے لئے ضرر ہے تو انسان منجانب اللہ مستحق عوض ہوگا۔ مثلاً جہاد کا حکم، موسم گرما اور سرما میں نماز و روزہ کا حکم، یعنی ہر ایسا حکم جو باعث تکلیف و رنج ہو۔ کیونکہ بلا عوض ایسے دردناک اوامر قبیح ہوں گے۔ اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ اسی طرح اگر ذات احدیت کی طرف سے ضرر رساں امور کو مباح قرار دے دیا جائے تو ان پر بھی عوض واجب ہوگا۔ مثلاً دانت نکلوانا، بال نوچنا وغیرہ۔ کیونکہ ایسی اباحت کا معنی یہ ہے کہ یہ افعال حسن ہیں اور الم اس وقت ہی حسن ہو سکتا ہے جب الم سے حاصل ہونے والے منافع ایسے عظیم اور جلیل القدر ہوں کہ ان کی وجہ سے الم حسن ہو۔

۵- تمکین غیر العاقل: اگر اللہ کسی بھی جانور کو انسان پر مسلط کر دے تو اللہ پر اس انسان کو عوض دینا واجب ہوگا۔ اور انسان مستحق عوض ہوگا۔ مثلاً کوئی درندہ انسان کو پھاڑ ڈالتا ہے۔ یا حشرات الارض انسان کو ایذا دیتے ہیں۔ کیونکہ جب فاعل میں ایصال الم کی ہر جہت موجود ہو اور قابل میں حصول الم کی ہر حیثیت موجود ہو تو گویا ذات احدیت نے از خود فاعل الم کو قابل الم کو الم پہنچانے پر آمادہ کیا ہے۔ اور اس صورت میں اگر درد رسیدہ کو عوض نہ دیا جائے تو یہ فعل قبیح ہوگا۔

لیکن: اگر درد رسیدگی کا سبب غیر ذوی العقول نہ ہو بلکہ ذوی العقول سے ہو۔ مثلاً کسی نے اٹھا کر اسے آگ میں پھینک کر جلا ڈالا ہے۔ یا کسی نے اسے قتل کر دیا ہے۔

عند شهادة الزور. والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعاً، فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي الظلم

عليه (عند شهادة الزور) فان تكوين الله تعالى النار محرقة وتشريعه القتل عند الشهادة من ظاهر العدالة لا يصح نسبة الألم اليه بل الألم عقلا مستند الى الفاعل المختار المتوسط. ولهذا وجب على الملقي والشاهد التدارك بالعوض ونحوه - فتأمل.

(مسألة) (والانتصاف) أي انتصاف المظلوم من الظالم (واجب عليه) تعالى (عقلا) فانه لو لم ينتصف كان كالحاكم القادر الذي لا ينتصف وقبحه معلوم عند كافة العقلاء، بل عدم انتصافه تعالى أولى بالقبح لانه هو الذي مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته (وسمعا) كما يدل عليه متواتر الآيات والأخبار الدالة على قضاء الله تعالى بين عباده بالحق، وعلى هذا (فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم) من (دون عوض) للمظلوم (في الحال يوازي الظلم) لانه لو تمكن الظالم الذي ليس له عوض في الحال لأدى ذلك الى اضاعة حق المظلوم، وقد عرفت قبح ذلك على الحكيم.

أقول: الذي يلزم على الحكيم أمران: (الأول) تأديب الظالم على الظلم (والثاني) عدم ضياع حق المظلوم وتأديب الظالم، كما يمكن بأخذ العوض منه كذلك يمكن بتعذيبه وعدم ضياع حق المظلوم، كما يمكن بأخذ حقه من الظالم واعطائه له كذلك يمكن باعطاء حقه له من الخارج. فلو غصب زيد ديناراً من عمرو فحبس الحاكم الغاصب واعطى من نفسه دينار للمغصوب منه لم يكن خلافا للعدل. وعلى هذا فما ذكره المصنف (ره) لا يخلو عن نظر، مضافا الى ان تقييده بالحال لا يخلو عن اشكال حتى بناءاً على لزوم التعويض من الظالم

شرح تجرید:

اور جھوٹی شہادت کی بدولت قاتل کی جگہ غیر قاتل قصاص میں قتل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں جل جانیوالے یا قصاص میں قتل ہو جانے والے کو اللہ کی طرف سے کسی قسم کا عوض نہیں ملے گا۔ کیونکہ از روئے تکوین اللہ نے آگ کو جلانے والا بنایا ہے۔ اور ظاہری شریعت کے مطابق جس کے خلاف شہادت دے دی گئی ہے۔ وہی قاتل ہے اور ظاہری عدالت کا تقاضا یہی ہے کہ قصاص میں وہی قتل ہو گا۔ اس کا عوض اللہ پر اس لئے واجب نہیں ہے کہ احراق یا قتل کو اللہ سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ عقلاً بھی یہ نسبت اسی فاعل مختار کی طرف ہو گی۔ جس نے یہ کام کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے آگ میں ڈالنے والے اور جھوٹی شہادت دینے والے کو اس کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۷: اللہ پر انصاف واجب ہے:

یعنی ذات احدیت پر عقلاً واجب ہے کہ ظالم سے مظلوم کا بدلہ لے۔ اگر اللہ ایسا نہ کرے تو وہ اس حاکم کی طرح ہو گا جو انصاف پر قادر ہونے کے باوجود انصاف نہ کرے۔ اور یہ تمام عقلائے عالم کے نزدیک قبیح ہے۔ جب عام حکمرانوں کے لئے قبیح ہے تو ذات احدیت کے لئے بدرجہ اولیٰ قبیح ہو گا۔ کیونکہ اللہ ہی نے ظالم کو مظلوم پر مسلط کیا ہے حالانکہ اگر وہ چاہتا تو اسے روک سکتا تھا۔ یا مظلوم کو انتقام کی استطاعت دے سکتا تھا۔ بنا بریں بلا عوض ظالم کو مظلوم پر مسلط کرنا کسی بھی لحاظ سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اگر کسی فوری عوض کے بغیر ظالم کو چھوڑ دے تو مظلوم کی حق تلفی ہو گی۔ اور مظلوم کی حق تلفی حتماً قبیح ہے۔ جبکہ اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔

شارح علام: زیر نظر صورت میں مظلوم کی دادرسی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ۱۔ ظالم کو ظلم پر سزا دی جائے۔ ۲۔ مظلوم کی حق تلفی نہ ہو۔ جہاں تک تادیب ظالم کا تعلق ہے تو یہ جس طرح ظالم سے ظلم کا عوض لے کر مظلوم کے سپرد کر دینے سے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ظالم کو سزا دے کر بھی حق مظلوم کی تلافی کی جا سکتی ہے۔

اور جہاں تک مظلوم کی حق تلفی نہ ہونے کا تعلق ہے تو جس طرح یہ ظالم سے حق مظلوم وصول کر کے مظلوم کو دے دینے سے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ظالم کو سزا دیکر حق مظلوم کسی اور ذریعہ سے بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اگر زید خالد سے دینار چھین لیتا ہے تو حاکم شرعی خالد کے پاس دینار نہ ہونے کی صورت میں خالد کو جیل میں ڈال کر زید کو اپنی جیب سے بھی دینار دے کر راضی کر سکتا ہے۔ اور یہ قطعاً خلاف عدل نہیں ہے۔

بنا بریں مصنف علام نے جو کچھ فرمایا ہے محل نظر ہے۔ علاوہ ازیں مصنف علام نے عوض میں جو حال کی قید لگائی ہے۔ وہ بھی محل اشکال ہے۔ حتیٰ کہ اگر ظالم سے عوض لینا لازم بھی قرار دے دیا جائے تو بھی مصنف علام کا موقف خالی از اشکال نہیں۔

فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الاوقات أو تفضل عليه بمثلها وان كان من أهل العقاب اسقط بها جزءاً من عقابه بحيث لايظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الأوقات

اذ لو فرض انه سيكون للظالم حقاً يمكن أخذه فى القيامة بدلا عن حق المظلوم لم يكن خلاف العدل .

(مسألة) فى كيفية ايصال العوض (فان كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه على الأوقات أو) أعطاه الله العوض دفعة واحدة و (تفضل عليه بمثلها) فيمابعد . وانما التزم بأحدالأمرين لأنه لوأعطاه العوض دفعة ثم انقطع حصل للمظلوم الم وايلام الشخص بلا سبب خلاف العدل (وان كان) المظلوم (من أهل العقاب اسقط بها) أى بمقابل أعواضه (جزءاً من عقابه) لانه لافرق فى العوض بين دفع الضرر وبين ايصال النفع . ثم ان اسقاط ذلك الجزء إما بالتفريق (بحيث لايظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الأوقات) فالكر من النار الذى يلزم تخفيفه عنه ـ مثلا ـ لايخفف عنه فى يوم واحد بل يجعل مثاقيل ـ مثلا ـ ويخفف كل يوم مثقالا منه ، أو تفضل عليه بتخفيف مثله فيما بعد بأن يخفف عنه فى كل يوم كر فالكر الأول عوض ماظلم والاكرار الأخر تفضلا . وقد يقال : ان وجه التفريق عدم ظهور الخفة للمعذب حتى يسر بذلك ، لكن ماذكرناه أولى وانما التزم بأحد الأمرين لانه لو خفف عنه العوض مرة ثم اشتد عذابه كان ايلاما له وقد عرفت قبح الايلام بلا سبب .

أقول : لكن الذى يقرب فى النظر عدم تمامية شق المسألة فى طرف الثواب والعقاب ، اذ العلم بكون الحق هذا المقدار مانع عن الألم للقطع ، فهل

شرح تجرید:

کیونکہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ ظالم کا بھی حق ہوگا جسے حق مظلوم کے عوض قیامت میں وصول کرنا ممکن ہوگا۔ تو بھی خلاف عدل نہیں ہے

مسئلہ نمبر ۲۸ : عوض پہنچانے کی کیفیت :

مظلوم کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مظلوم یا اہل جنت سے ہوگا۔ اور یا اہل جہنم سے۔ اگر اہل جنت سے ہو تو عوض مظلومیت دینے کی دو صورتیں ہوں گی۔ اولاً: اللہ عوض مظلومیت کو مختلف اوقات پر تقسیم کرے گا۔ اور اسے تھوڑا تھوڑا ملتا رہے گا۔ اور ثانیاً یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ عوض مظلومیت یکمشت دے دے۔ اور بعد میں عنایات سے نوازتا رہے۔

شارح علام: سرکار محقق نے عوض پہنچانے کی دو صورتیں اس لئے بتائی ہیں کہ اگر بالفرض مظلوم کو عوض یکمشت ادا کردیا جاتا ہے اور اس کے بعد مظلوم سے سلسلہ راحت و سکون سلب کرلیا جاتا ہے تو مظلوم کو الم ہوگا۔ اور بلا سبب کسی کو المناک کرنا خلاف عدل؛

اگر مظلوم اہل جہنم سے ہوگا تو اسے بھی عوض دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں دیا جائے گا۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عوضِ مظلوم کو مثلاً اس طرح تقسیم کردیا جائے کہ اس کے عذاب میں تو لگاتار تخفیف ہوتی رہے۔ کیونکہ جس طرح ایصالِ نفع عوض ہوتا ہے اسی طرح دفع ضرر بھی عوض ہوتا ہے۔

اب عذاب میں تخفیف یوں بھی ہو سکتی ہے کہ اللہ ایام جہنم پر تقسیم کرے اور غیر محسوس طور پر عذاب مظلوم میں مسلسل تخفیف رہے مثلاً مظلوم کو۔ ملنے والے عذاب میں مظلومیت کے عوض ایک ہی دن میں تخفیف عذاب نہیں ہوگی۔ بلکہ مسلسل ایک ایک مثقال عذاب کم ہوتا رہے گا۔ یا یوں بھی ہو سکتا ہے کہ عوض مظلومیت کے بطور ایک دن اس کے عذاب میں تخفیف ہوجاتی ہے۔ تو اس کے بعد اللہ تفضلاً اتنی تخفیف کو برقرار رکھے گا۔

بعض علماء نے یوں بھی فرمایا ہے کہ: عذاب مظلوم کی تفریق پر اوقات کا مقصد یہ ہے کہ معذب مظلوم کو تخفیف کا احساس نہ ہوتا کہ وہ جہنم میں خوش اور مسرور نہ ہو

لیکن وجہ وہی ہے جو ہم نے بتادی ہے۔ مصنف علام نے ایصال عوض کی دو صورتوں میں سے کوئی سی ایک صورت اس لئے بتائی ہے کہ اگر عذاب مظلوم میں عوض مظلومیت کے بطور یکمشت تخفیف کرلی جائے اور پھر اس کے عذاب میں اضافہ کردیا جائے تو اس سے وہ المناک ہوگا۔ اور المناک کرنا فعل قبیح ہے۔ اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔

شارح علام: جہاں تک میں سمجھتا ہوں سرکار محقق مسئلہ کی دونوں صورتوں کو کاملاً بیان نہیں فرما سکے۔ کیونکہ حقدار کو معلوم ہو کہ میرا حق ہی اتنا ہے تو پھر وصولی حق کے بعد اسے کس بات پر الم ہوگا۔ کیا

يقول أحد ان دفع الدين الى الدائن دفعة مورث للالم لانه ينقطع عنه بعدذلك مضافا الى أن الألم الحاصل ليس بسبب الحاكم بل بسبب عدم عمله بنفسه أما تقصيراً أوقصوراً فى طرف الثواب ، فمن جزاؤه فى الجنة كل يوم دينار مثلا لو أعطى فى اليوم الأول الف دينار كان المه فى اليوم الثانى بانقطاع تسعمائة وتسعة وتسعين محاسبه نفسه اما لقصوره فى تحصيل الزائد - فى الدنيا - واما تقصيره فى العمل وقت كونه فى الدنيا ، وأما فى طرف العقاب فلا يكون الا تقصيرا فمن عمل مايستوجب كل يوم كرين من النار اذا دفع عنه كر فى اليوم الأول عوض ماظلم يكون الكر ان فى اليوم الثانى جزاء عمله . فهو الذى أوجب هذا الالم على نفسه .

هذا كله مضافاً الى انه يمكن دفع الألم عند انقطاع العوض بأن ينسى الله سبحانه المظلوم حين انقطاع العوض كونه كان قبل ذلك فى نعمة اكثر - فى طرف الثواب - اوفى عذاب اخف فى طرف العقاب . هذا كله ما تقتضيه قاعدة العدل فى النظر والله اعلم بحقيقة الحال .

(مسألة) فى انه لايجب دوام العوض . مثلا : لوكان عوض ماظلم ديناراً لم يلزم ان يعطى الله المظلوم كل يوم ديناراً . وقد اختلفوا فى ذلك فذهب بعضهم الى انه يجب دوام العوض ، واستدل على ذلك بأمرين :

(الأول) - انه لو كان العوض منقطعاً لزم ايصاله فى الدنيا لأنه ان انقطع وجب ايصاله فى الدنيا لأن تاخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع قبيح لأنه تأخير حق ذى الحق بلا سبب ، بخلاف مالو كان دائماً فانه وان كان حقاً واجباً الاان ايصال الدائم فى الدنيا لما كان متعذراً جاز تأخيره فى الآخرة والحاصل ان العوض اما دائم أو يلزم اعطاؤه فى الدنيا لكن العطاء فى الدنيا غير واقع فهو دائم .

شرح تجرید:

کوئی ہے جو قرض خواہ کو یکمشت قرض دے دینے پر یہ کہے کہ یکمشت ادائیگی پر قرض خواہ المناک ہوگا۔ کیونکہ بعد میں اس کی وصولی منقطع ہو جائے گی۔ علاوہ ازیں: اگر مظلوم جنتی کو عوض یکمشت مل جانا۔ یا مظلوم جہنمی سے عوض مظلومیت کے بطور یکمشت تخفیف حکم حاکم کی بدولت نہیں ہے۔ بلکہ مظلوم کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے۔ اور یہ نتیجہ ثواب میں مکلف کے قصور کی بدولت ہے یا تقصیر کی وجہ سے ہے۔ مثلاً ایک جنتی کی جنت میں جزا یومیہ ایک دینار ہے۔ اگر اسے عوض مظلومیت کے بطور ایک دن جنت میں ایک ہزار دینار دیا جاتا ہے تو دوسرے دن جب اسے ایک دینار ملے گا تو اسے نوسو ننانوے دینار نہ ملنے کا الم ہوگا۔ اس الم کا دو میں سے ایک سبب ہو سکتا ہے۔ یعنی دنیا میں وہ تحصیل زائد سے قاصر رہا۔ یا دنیا میں اس نے عمل میں تقصیر کی ہے۔ جہاں تک جانب عقاب کا تعلق ہے تو اس کی صرف اور صرف ایک وجہ ہے اور وہ ہے دنیا میں تقصیر مکلف۔ مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ جہنم میں مجھے یومیہ آگ کے دو بیرل ملیں گے۔ اگر ایک دن مظلومیت کے عوض اسے ایک بیرل آگ ملتی ہے تو دوسرے دن پھر اسے جب دو بیرل آگ ملے گی تو وہ اس کے انہی اعمال کا نتیجہ ہوگی۔ جو اس نے کئے ہیں۔ اور اب جو الم ہوگا وہ اس کے اپنے اعمال کی بدولت ہے۔ حکم حاکم کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ تاکہ ہم اس الم کو حاکم کی طرف منسوب کر کے قبیح کہیں۔

علاوہ ازیں: اس سب کچھ کے علاوہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اللہ یوں دفع الم فرما دے کہ جنتی کو مظلومیت کا عوض ملنے والا عوض منقطع یا جہنمی کو مظلومیت کے عوض ملنے والا عذاب مخفف اللہ دوسرے دن سرے سے اسے بھلا دے۔ اور اسے یاد ہی نہ رہے کہ مجھے کچھ زائد ملا تھا یا نہیں۔ یا میرے عذاب میں تخفیف ہوئی تھی یا نہیں۔ یہ تمام احتمالات عین عدل ہیں۔ ویسے حقیقت حال سے اللہ ہی باخبر ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۹: کیا یہ ضروری ہے کہ عوض دائمی ہو؟

از روئے تحقیق عوض کا دائمی ہونا قطعاً واجب نہیں ہے۔ مثلاً اگر ایک مظلوم کا عوض مظلومیت ایک دینار ہے تو اللہ پر قطعاً یہ واجب نہیں ہے کہ اسے روزانہ ایک دینار عطا کرتا رہے۔ ویسے علمائے امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک عوض دائمی ہوتا ہے۔ ان علما نے اپنے موقف کے اثبات میں دو دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ دو ہی صورتیں ہیں یا تو عوض کو دائمی مانا جائے اور یا منقطع۔ اگر ہم عوض کو دائمی نہیں مانتے تو پھر اللہ پر واجب ہوگا کہ وہ غیر دائمی عوض دنیا ہی میں دے دے۔ کیونکہ حق واجب مسلم ہو اور ادائیگی کا ذمہ دار ادائیگی پر قادر ہو۔ اور ادائیگی سے کوئی مانع بھی نہ ہو تو حقدار کو بلا تاخیر حق دینا واجب ہوتا ہے۔ اور بلا سبب حق کو روکنا ناجائز ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس عوض کو دائمی تسلیم کر لیں تو اگرچہ حق واجب ہی لیکن چونکہ دنیا دائمی نہیں منقطع ہے اس لئے حق دائمی وقت میں منقطع میں ادا نہیں ہو سکتا تو آخرت تک تاخیر ادائیگی کا جواز پیدا ہو جائے گا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ عوض کو اگر دائمی نہ مانا جائے تو واجب ہوگا کہ عوض دنیا ہی میں ادا کر دیا جائے۔ چونکہ دنیا میں ادائیگی عوض نہیں ہے اس لئے عوض آخرت میں ملے گا اور دائمی ہوگا۔

شرح تجرید:

کوئی ہے جو قرض خواہ کو یکمشت قرض دے دینے پر یہ کہے کہ یکمشت ادائیگی پر قرض خواہ المناک ہوگا۔ کیونکہ بعد میں اس کی وصولی منقطع ہوجائے گی۔ علاوہ ازیں: اگر مظلوم جنتی کو عوض یکمشت مل جانا۔ یا مظلوم جہنمی سے عوض مظلومیت کے بطور یکمشت تخفیف حکم حاکم کی بدولت نہیں ہے۔ بلکہ مظلوم کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے۔ اور یہ نتیجہ ثواب میں مکلف کے قصور کی بدولت ہے یا تقصیر کی وجہ سے ہے۔ مثلاً ایک جنتی کی جنت میں جزا یومیہ ایک دینار ہے۔ اگر اسے عوض مظلومیت کے بطور ایک دن جنت میں ایک ہزار دینار دیا جاتا ہے تو دوسرے دن جب اسے ایک دینار ملے گا تو اسے نوسو ننانوے دینار نہ ملنے کا الم ہوگا۔ اس الم کا دو میں سے ایک سبب ہوسکتا ہے۔ یعنی دنیا میں وہ تحصیل زائد سے قاصر رہا یا دنیا میں اس نے عمل میں تقصیر کی ہے۔ جہاں تک جانب عقاب کا تعلق ہے تو اس کی صرف اور صرف ایک وجہ ہے اور وہ ہے دنیا میں تقصیر مکلف۔ مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ جہنم میں مجھے یومیہ آگ کے دو بیرل ملیں گے۔ اگر ایک دن مظلومیت کے عوض اسے ایک بیرل آگ ملتی ہے تو دوسرے دن پھر اسے جب دو بیرل آگ ملے گی تو وہ اس کے انہی اعمال کا نتیجہ ہوگی۔ جو اس نے کئے ہیں۔ اور اب جو الم ہوگا وہ اس کے اپنے اعمال کی بدولت ہے۔ حکم حاکم کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ تاکہ ہم اس دکھ کو حاکم کی طرف منسوب کر کے قبیح کہیں۔

علاوہ ازیں: اس سب کچھ کے علاوہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ اللہ یوں دفع الم فرمادے کہ جنتی کو مظلومیت کا عوض ملنے والا عوض منقطع یا جہنمی کو مظلومیت کے عوض ملنے والا عذاب مخفف اللہ دوسرے دن سرے سے اسے بھلا دے۔ اور اسے یاد ہی نہ رہے کہ مجھے کچھ زائد ملا تھا یا نہیں۔ یا میرے عذاب میں تخفیف ہوئی تھی یا نہیں۔ یہ تمام احتمالات عین عدل ہیں۔ ویسے حقیقت حال سے اللہ ہی باخبر ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۹: کیا یہ ضروری ہے کہ عوض دائمی ہو؟

ازروئے تحقیق عوض کا دائمی ہونا قطعاً واجب نہیں ہے۔ مثلاً اگر ایک مظلوم کا عوض مظلومیت ایک دینار ہے تو اللہ پر قطعاً یہ واجب نہیں ہے کہ اسے روزانہ ایک دینار عطا کرتا رہے۔ ویسے علمائے امت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک عوض دائمی ہوتا ہے۔ ان علماء نے اپنے موقف کے اثبات میں دو دلائل پیش کئے ہیں۔

۱۔ دو ہی صورتیں ہیں یا تو عوض کو دائمی مانا جائے اور یا منقطع۔ اگر ہم عوض کو دائمی نہیں مانتے تو پھر اللہ پر واجب ہوگا کہ وہ غیر دائمی عوض دنیا ہی میں دے دے۔ کیونکہ حق واجب مسلم ہو اور ادائیگی کا ذمہ دار ادائیگی پر قادر ہو اور ادائیگی سے کوئی مانع بھی نہ ہو تو حقدار کو بلا تاخیر حق دینا واجب ہوتا ہے۔ اور بلا سبب حق کو روکنا ناجائز ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس عوض کو دائمی تسلیم کرلیں تو اگرچہ حق واجب ہی لیکن چونکہ دنیا دائمی نہیں منقطع ہے اس لئے حق دائمی وقت میں منقطع میں ادا نہیں ہوسکتا تو آخرت تک تاخیر ادائیگی کا جواز پیدا ہوجائے گا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ عوض کو اگر دائمی نہ مانا جائے تو واجب ہوگا کہ عوض دنیا ہی میں ادا کر دیا جائے۔ چونکہ دنیا میں ادائیگی عوض نہیں ہے اس لئے عوض آخرت میں ملے گا اور دائمی ہوگا۔

ولا يجب دوامه لحسن الزائد عما يختار معه الالم وان كان منقطعاً ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير ، والألم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع

(الثانى) - ان العوض لو كان منقطعاً لزم دوامه وهو خلف وما يتوقف على الخلف محال فليس بمنقطع بيان الملازمة: انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه . ولو قيل فى بيان هذا الدليل هكذا : « العوض دائم إما بذاته أو بأعواض الآلام الحادثة بسبب الانقطاع » كان أوجه .

هذا ، وذهب آخرون الى عدم لزوم دوام العوض ، واختاره المصنف (ره) بقوله : (ولا يجب دوامه) أى دوام العوض (لحسن الزائد بما يختار) المتألم (معه) أى مع ذلك الزائد (الالم وان كان منقطعاً) يعنى ان العوض إنما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الألم زيادة يختار معها المتألم ألمه . ومثل هذا النفع الزائد لايستدعى ان يكون دائماً لجواز أن يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعاً فلا يجب دوامه .

(و) اما ما استدل به القائل بالدوام فيرد على دليله الأول انه (لا يجب حصوله) اى حصول العوض (فى الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير) ، فالمانع من الاعطاء فى الدنيا هو تلك المصلحة الخفية لاان المانع هو دوامه الذى لا يمكن حصوله فى الدنيا ، اذ هذا غير تام لامكان الدوام من الحياة الدنيا الى الآخرة لبقاء الروح بعد الموت (و) على دليله الثانى ان (الألم على القطع ممنوع) لجواز انقطاع العوض مع عدم شعور صاحبه بذلك (مع انه غير محل النزاع) اذ النزاع فى العوض المستحق لا العوض مطلقاً حتى يشمل العوض للالم الحاصل

شرح تجرید:

۲- اگر عوض کو غیر دائمی مانا جائے تو بھی عوض دائمی ہی ثابت ہوگا۔ جبکہ دوام عوض خلاف مفروض ہے۔ اور جو چیز خلاف مفروض پر موقوف ہو وہ م[illegible]وق ہے۔ لہٰذا عوض کا غیر دائمی ہونا محال ہے۔

توضیح ملازمہ: جب بھی مستحق عوض کا عوض منقطع ہوگا وہ المناک ہوگا۔ پھر وہ دلمہ عوض کا مقتضی ہوگا۔ اسی طرح ہر انقطاع عوض موجب دلمہ ہوگا اور دلمہ موجب عوض ہوگا۔ اور یہ لامتناہی سلسلہ دوام عوض کا باعث ہوگا۔

شارح علام: اگر مذکورہ استدلال کو یوں ادا کیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ عوض یا بالذات دائمی ہوگا اور یا انقطاع عوض کی بدولت حاصل ہونے والے آلام جدیدہ کی بدولت دائمی ہو جائے گا۔

بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ دوام عوض لازمی نہیں ہے۔ مصنف علام نے بھی یہ مسلک اختیار فرمایا ہے۔ اور لا یجب دوامہٗ، سے اپنے موقف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ یعنی دوام عوض واجب نہیں ہے۔ کیونکہ درد رسیدہ مع الزائد جو دلمہ اختیار کرتا ہے وہ زائد حسن ہے خواہ عوض منقطع ہی کیوں نہ ہو۔ یعنی عوض بہر صورت حسن ہی ہوگا۔ وجہ واضح ہے کہ عوض پہنچنے والے الم سے نفع زائد کا حاصل ہے۔ اور یہ اضافہ وہ اضافہ ہے جسے درد رسیدہ نے بصورت الم منتخب کیا ہے۔ اور اس قسم کا اضافی منافع اس بات کا مقتضی نہیں ہوتا کہ وہ دائمی ہو۔ کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ درد رسیدہ منافع کے غیر دائمی ہونے کے باوجود اسے پسند کرے لہٰذا دوام نفع واجب نہیں ہے۔

جو علماء منافع کو دائمی قرار دیتے ہیں اور انہوں نے اس سلسلہ میں دو دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کی دلیل اول پر تو یہ اعتراض ہوتا ہے۔: حصول نفع دنیا میں تو قطعاً واجب نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے خود مصلحت تاخیر کا احتمال پیدا کیا ہے۔ بنابریں دنیا میں ادائیگی نفع سے مانع، دوام نفع یا انقطاع نفع نہیں ہے۔ بلکہ انہی کی پیش کردہ مصلحت تاخیر مانع ہے۔ علاوہ ازیں اگر نفع کو دائمی فرض کر لیا جائے تو دوام نفع کا دنیا میں حصول یوں بھی ادائیگی سے مانع نہیں ہو سکتا کہ طریان عدم روح پر نہیں ہوتا۔ جسم پر ہوتا ہے جبکہ روح باقی رہتی ہے۔ اگر دنیا میں ادائیگی نفع شروع ہو جائے تو اس کا سلسلہ بعد الدنیا بھی روح سے مربوط رہ سکتا ہے۔

دوام عوض کے قائلین کی دوسری دلیل اس لئے مخدوش ہے کہ وہ محل نزاع سے خارج ہے۔ محل نزاع علی الاطلاق عوض نہیں بلکہ عوض مستحق ہے۔ لہٰذا آلام کا غیر متناہی سلسلہ یا آلام جدیدہ وغیرہ محل بحث ہی نہیں ہیں۔ بنا بریں الم حادث کو محل نزاع شامل ہی نہیں ہے۔

ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافع ولا يصح اسقاطه بالانقطاع .

(مسألة) (ولايجب اشعار صاحبه بايصاله عوضاً) بل يجوز ايصاله اليه من غير اشعار المستحق . نعم لو تألم لما ظنه من انه لم يصل اليه لم يبعد لزوم الاشعار ، لاستناد الألم حينئذ الى الموصل الذى لم يشعره . ثم انهم فرقوا بين الثواب والعوض من هذه الجهة ، فقالوا بلزوم اشعار المثاب بالثواب لانه يجب ان يقارن التعظيم ولايحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب - فتأمل .

(مسألة) (ولا يتعين) العوض فى (منافع) خاصة بل يجوز جعل العوض كل منفعة بخلاف الثواب ، فقالوا يجب ان يكون من جنس ماالفه المكلف من الملاذ ، وجعلوا وجه الفرق ماتقدم من انه يصح ايصال العوض الى المستحق وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الالم فصح ايصاله اليه بكل منفعة ، بخلاف الثواب فانه رغب فيه فتحمل المشاق لاجله فلا بد ان يكون مما ألفه لانه انما يتحمل المشاق لأجل ماعلمه ويلتذ به . وفى هذا الكلام نظر واضح لانه ان كان الفارق لزوم العلم فى الثواب دون العوض فان العلم كما يمكن تعلقه بالمألوف يمكن تعلقه بغير المألوف ، وان كان الفارق ان تحمل المشاق ليس الا للمألوف فان غير المألوف اذا فرض كونه ألذ كان أولى عند العقلاء . مضافا الى انه كثيرا مايتحمل الشخص المشاق لغير المألوف ، كما ورد فى بعض الاخبار ان ثواب العمل الفلانى مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر

(مسألة) (ولايصح اسقاطه) أى اسقاط العوض فلايصح للمظلوم اسقاط العوض عن الظالم وكذا لا يصح للمطيع اسقاط العوض لطاعته عن الله تعالى. وغاية ما استدل لذلك اما لعدم صحة اسقاط العوض عن الظالم فبأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه ، فصار كالصبي المولى عليه

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۳۰: کیا ادائیگی عوض کے وقت مستحق عوض کو ادائیگی سے مطلع کرنا واجب ہے؟

مستحق عوض کو اگر یہ بتا دیا جائے کہ جو کچھ تجھے دیا جا رہا ہے۔ یہ تیرے فلاں الم کا عوض ہے تو بھی جائز ہے لیکن واجب ہرگز نہیں۔ کچھ بتائے بغیر بھی اسے عوض دیا جا سکتا ہے۔ اگر درد رسیدہ کو یہ گمان ہو کہ مجھے میرا عوض نہیں دیا گیا تو اس صورت میں اسے بتانا لازمی ہوگا تاکہ وہ سوئے ظن کی بدولت مزید کسی غلط فہمی کا شکار نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں نسبت ظلم اس موصول کی جانب ہو جائیگی۔ جس نے اسے کچھ نہیں بتایا۔ بعض علماء نے عوض اور ثواب میں اس جہت سے تفریق بھی کی ہے کہ بصورت جزا المثاب کو بتانا واجب ہے۔ کیونکہ جزا میں تعظیم ضروری ہوتی ہے۔ اور المثاب اس وقت تک تعظیم نہیں کر سکتا۔ جب تک اسے وصولی ثواب کا علم نہ ہو۔

مسئلہ نمبر ۳۱: کیا عوض کے لئے کوئی مخصوص نفع ہوتا ہے؟

یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ درد رسیدہ کو کسی مخصوص قسم کا نفع دیا جائے۔ بلکہ کوئی سا نفع بطور عوض دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ ثواب میں نفع مخصوص و معین کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ بعض علماء کے مطابق حصول لذت کی جس قسم کے لئے مکلف نے محنت کی ہے وہی قسم ہی اسے دی جانی واجب ہے۔ عوض اور ثواب میں گذشتہ فرق ہی کو اس جگہ بھی بنیاد بنایا گیا ہے۔ یعنی درد رسیدہ کو نفع کسی بھی جنس سے اسے بتائے بغیر دیا جا سکتا ہے۔ جبکہ ثواب کے سلسلہ میں مکلف کے پیش نظر ایک مخصوص نفع ہوتا ہے۔ اور اسی کو حاصل کرنے کی خاطر مکلف مشقت اٹھاتا ہے لہٰذا مکلف اسی صورت میں ثواب سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جب اولاً اسے علم ہو کہ ملنے والا نفع اسی کے عمل کا ثواب ہے۔ ثانیاً قبل از عمل مکلف کو جو نفع بتایا گیا تھا وہی نفع دیا جائے۔

شارح علامہ: یہ نظریہ میرے نزدیک اس لئے محل نظر ہے کہ اگر عوض اور ثواب میں ما بہ الامتیاز عدم العلم فی العوض اور علم بوصول فی الثواب ہے تو علم کا تعلق جس طرح مالوف چیز سے ہو سکتا ہے اسی طرح غیر مالوف سے بھی ہو سکتا ہے اور اگر ما بہ الامتیاز مشقت جھیلنا قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ مکلف نے جس قسم کے ثواب کے لئے تکلیف برداشت کی ہے وہی اسے دیا جائے تو یہ اس لئے محل نظر ہے کہ بعض اوقات مکلف کو ملنے والا ثواب، ثواب مالوف سے زیادہ عمدہ، زیادہ لذیذ اور زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں بالعموم مکلف ثواب غیر مالوف کے لئے مشقت اٹھاتے ہیں۔ جیسا کہ احادیث میں ہے کہ مثلاً فلاں عمل کا وہ ثواب ملے گا۔ جسے کسی آنکھ نے نہ دیکھا ہوگا۔ کان نے سُنا نہ ہوگا۔ اور دل نے سوچا نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۳۲: کیا اسقاط عوض جائز ہے؟

مظلوم کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ وہ ظالم سے عوض کو ساقط کر دے۔ اسی طرح مطیع کے لئے بھی یہ درست نہیں ہے کہ وہ ثواب اطاعت کو ساقط کر دے۔ جہاں تک عدم اسقاط عوض کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ مستحق عوض نہ تو ظالم سے عوض وصول کر سکتا ہے۔ نہ اس سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ نہ اسے جنس عوض کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی مظلوم مقدار عوض کو جانتا ہے۔ گویا مظلوم کی حیثیت اس بچے کی سی ہے جو اپنے ولی کی زیر نگرانی ہوتا ہے۔

والعوض عليه تعالى يجب تزائده الى حد الرضا عند كل عاقل ، وعلينا يجب مساواته

لايصح له اسقاط حقه عن غريمه . وأما لعدم صحة اسقاطه عن الله تعالى فلأن اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به . وفى كلا الوجهين نظر اما قياس البالغ على الصبي فظاهر البطلان اذ الصبي ممنوع عن التصرف بخلاف البالغ ، مضافاالى ان كل من لايقدر على الاستيفاء للجهل يصح منه الاسقاط ، الا ترى أنه يصح من الدائن اسقاط دينه وان لم يعلم كميته وكيفيته وسائر خصوصياته . واما ان اسقاط الحق عن الله تعالى عبث فغير مسلم اذ لايلزم الاسقاط انتفاع الطرف بل قد يكون الاسقاط لانتفاع نفس المسقط وهذا منه ، كما ان ماذكره العلامة (ره) بقوله : « أما الثواب المستحق عليه فلا يصح منا هبته لغيرنا لانه مستحق للمدح فلا يصح نقله الى من لايستحقه ، منظور فيه ، لحكم العقل والشرع بذلك ، ولذا لايزال العقلاء والمتشرعة يهدون ثواب اعمالهم واعواضها الى غيرهم من الأحياء والاموات .

(مسألة) (والعوض) الذى (عليه تعالى يجب تزائده الى حدالرضا عند كل عاقل) بمعنى ان العوض الواجب عليه تعالى يجب ان يكون زائداً عن الألم الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل ، كأن يعطى عوض ألمه يسوى دينار لانه لولا ذلك لزم الظلم اما مع مثل هذا العوض فانه يصير كانه لم يفعل - فتأمل . (و) أما العوض الذى (علينا) للالم الحاصل بفعلنا فانه (يجب مساواته) للالم لان الزائد عليه ظلم بالنسبة الى الظالم والناقص ظلم بالنسبة الى المظلوم .

(مسألة) فى اجل الحيوان . وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم يبحثون عن المصالح والألطاف ، ومن الجائز ان يكون موت حيوان أو انسان لطفاً

شرح تجرید:

لہٰذا اسے قطعاً یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنے مظالم کے حق میں سے کوئی شے ساقط کرے۔ اور جہاں تک ثواب اطاعت کے عدم اسقاط کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ ابھی تک ثواب اس کے قبضہ میں آیا ہی نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس نے ثواب سے کوئی نفع حاصل کیا ہے۔ تو جو چیز اس کی دسترس سے باہر ہے اس سے اسقاط کیسے کرے گا۔ اگر اسقاط کرے تو عبث ہوگا۔

شارح علام:

ہمیں ان دونوں دلائل سے اختلاف ہے کیونکہ اولاً تو ایک بالغ راشد کو غیر ممیز بچے پر قیاس کرنا ہی ظاہر البطلان ہے۔ کیونکہ بچہ ممنوع التصرف ہوتا ہے۔ جبکہ ایک بالغ راشد اور عاقل ممنوع التصرف نہیں ہوتا۔ اور ثانیاً یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ جو شخص وصول کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو وہ اسقاط حق بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ ایک نادار اور کمزور قرض خواہ ایسے تمام قرضہ یا اس کے کچھ حصہ کے اسقاط کا حق رکھتا ہے۔ جس کی نہ تو اسے مقدار کا علم ہوتا ہے۔ اور نہ کیفیت سے واقف ہوتا ہے۔

سرکار علامہ حلیؒ نے فرمایا ہے کہ ثواب مستحق کے سلسلہ میں ہمیں یہ حق نہیں ہے کہ ہم کسی دوسرے کو بخش دیں۔ کیونکہ یہ ثواب ہمیں اس مدح کے عوض حاصل ہوتا ہے۔ جو ہم نے کی ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کے مستحق بھی ہم ہی ہوتے ہیں اور جس نے مدح نہیں کی وہ اس کا مستحق ہی نہیں ہے۔

ہمیں علامہ کے اس نظریہ سے بھی اختلاف ہے کیونکہ اپنا حق کسی کو ہبہ کر دینا عقلاً اور شرعاً ہر لحاظ سے جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اہلِ شرع اور دیگر دانشمند اپنے اعمال اور عوض کا ثواب دوسروں کو بخش دیتے ہیں۔ خواہ زندہ ہوں یا مردہ۔

مسئلہ نمبر ۳۳: کیا عوض الم کیلئے مساوی ہونا واجب ہے؟

عوض الم کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ الم من جانب اللہ ہوگا یا الم من جانب المخلوق ہوگا۔ اگر الم من جانب اللہ ہو تو اس کا عوض مقدار الم سے زائد ہونا واجب ہے۔ اور اتنا زائد ہو کہ ہر دانشمند اس پر راضی اور خوش ہو۔ کیونکہ اگر اللہ کی طرف سے پہنچنے والے الم کا عوض مقدار الم سے زائد نہ ہو تو ظلم ہوگا۔ جبکہ اس قسم کے عوض وصول ہو جانے کے بعد درد رسیدہ درد رسیدگی سے پہلے کی حالت میں ہو جائے گا یعنی گویا اس کے ساتھ ہوا بھی کچھ نہ تھا۔

اور اگر الم من جانب المخلوق ہو تو عوض الم کو مقدار الم کے مساوی ہونا چاہیئے۔ کیونکہ اگر مقدار الم سے زیادہ وصول کیا گیا تو ظالم پر ظلم ہوگا۔ اور اگر کم وصول کیا گیا تو مظلوم پر ظلم ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۳۴: موت ذی روح:

چونکہ علم کلام میں ہر مصلحت اور ہر لطف زیر بحث آتا ہے۔ اس لئے علمائے کلام موت ذی روح کو بھی زیر بحث لاتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی انسان یا حیوان کی موت خود اسی کے لئے یا دوسرے کے لئے

اجل المقتول - الرزق

واجل الحيوان الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيـــه ، والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ، ويجوز ان يكون الاجل لطفاً للغير لا للمكلف والرزق ماصح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي فى تحصيله قد يجب

لآخر أو مصلحة له . (واجل الحيوان) هو (الوقت الذى علم الله تعالى بطلان حياته فيه) ، ويصح ان يقال : هو الوقت الذى يبطل حياته فيه

(مسألة) فى أجل المقتول (والمقتول يجوز فيه الامران لولاه) أى لولا القتل كان يجوز موته ويجوز حياته فى ذلك الوقت ، وذلك لأن مقتضى البقاء لولا القتل غير معلوم يجوز وجوده ويجوز عدمه . وقد خالف فى ذلك فريقان فزعم بعضهم انه كان يبقى قطعاً ، وعكس آخر فزعم انه كان يموت قطعاً . وكلا الزعمين عرى عن الشاهد وان كان ربما يذكر لهما وجوه اعتبارية .

(مسألة) (ويجوز ان يكون الأجل) الذى هو عبارة عن الموت (لطفا للغير) بان يقربه للطاعة ويبعده عن المعصية ، و (لا) يمكن ان يكون لطفاً (للمكلف) الميت لأن بالأجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققاً اللهم الا اذا فرض احياؤه بعد ذلك كما فى معاجز موسى وعيسى ومحمد وغيرهم من الأنبياء والأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين

(مسأله) فى الأرزاق (والرزق ماصح الانتفاع به) سواء كان ماكولا أو مشروبا أو ملبوساً أو منكوحا أو مسكونا أو نحوها كالاولاد والمناصب وغيرها (ولم يكن لاحد منعه) منه فانه لو منعه كما لو أخذ المأكول خرج عن كونه رزقاً له . والنزاع فى هذا المبحث لفظى (والسعي فى تحصيله قد يجب) كما لو توقف عليه سد الرمق لنفسه أو لواجبي النفقة أو حفظ نفس

شرح تجرید:

لطف ہو یا مصلحت کا تقاضا ہو۔ حیوان کی انتہائے عمر وہی ہے جس کے متعلق ذات احدیت کو معلوم ہے کہ اس وقت اس کی زندگی ختم ہوگی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ آخر عمر وہ وقت ہے جس میں زندگی کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۳۵: عمر مقتول

مقتول کے سلسلہ میں دونوں احتمال ہیں۔ یعنی اگر وہ قتل نہ ہوتا تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مزید زندگی گزارتا اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اسی دن مرجاتا۔ کیونکہ اگر وہ قتل نہ ہوتا تو اس کی بقاء کا مقتضی معلوم نہیں ہے۔ بنابریں یہ بھی جائز ہے کہ وہ موجود رہتا اور یہ بھی جائز ہے کہ وہ معدوم ہو جاتا۔

ویسے بعض علماء کا حتمی موقف یہ ہے کہ اگر مقتول قتل نہ ہوتا تو یقیناً زندہ رہتا۔ اور بعض علماء کا موقف یہ ہے کہ اگر قتل نہ بھی ہوتا تو وہ اسی لمحہ میں مرجاتا جس میں قتل ہوا ہے۔

اگرچہ فرضی دلائل کے اعتبار سے اپنے اپنے مقام پر دونوں دعوے مضبوط ہیں۔ لیکن کسی بھی دعویٰ کے حق میں قرآن و سنت سے کوئی شاہد موجود نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر ۳۶: کیا یہ ممکن ہے کہ موت مرنیوالے کی بجائے کسی اور کیلئے لطف ہو؟

ہاں یہ ممکن اور جائز ہے کہ مثلاً زید کی موت خود زید کے لئے نہیں بلکہ خالد کے لئے لطف ہو۔ یعنی موت زید خالد کے لئے تقرب الی الطاعت اور بعد عن المعصیت کا موجب ہو۔ البتہ یہ مسلمہ ہے کہ موت زید مثلاً خود زید کیلئے قطعاً لطف نہیں ہے۔ کیونکہ موت سے زید ہر تکلیف سے آزاد ہوگیا۔ اور جب وہ مکلف ہی نہیں رہا تو تحقق لطف از خود معدوم ہوگا۔ لیکن اگر زید کی آج کی موت مثلاً اس لئے ہو کہ اسے پھر کسی نبی یا امام کے لئے بطور اعجاز زندہ کیا جائے گا تو جس طرح معجزات انبیاء میں احیائے اموات ہے تو پھر ممکن ہے کہ زید کی اس موت کو لطف کہا جاسکے۔

مسئلہ نمبر ۳۷: رزق کیا ہے

ہر وہ شے جس سے کسی قسم کا کوئی نفع حاصل کیا جاسکے رزق کہلاتی ہے۔ خواہ خوردنی ہو، آشامیدنی ہو، ملبوس ہو، منکوح ہو یا رہائشی وغیرہ ہو۔ مثلاً اولاد اور عہدہ جات وغیرہ۔ اور کسی کو شرعاً یہ حق نہیں ہے کہ وہ طلب رزق میں کسی کے لئے رکاوٹ بنے۔ اگر کسی کے حصول رزق میں کوئی رکاوٹ پیدا کردی جائے اور وہ اسے حاصل نہ ہوسکے تو اس کا رزق نہیں ہوگا۔

اسی سلسلہ میں جتنی مباحث ہیں ہمارے خیال میں وہ سب لفظی ہیں۔

حصول رزق کی کوشش بعض اوقات واجب ہوتی ہے۔ مثلاً اس کی اپنی زندگی خطرہ میں ہو یا جن افراد کا نان و نفقہ اس پر واجب ہے ان کی زندگی کو خطرہ ہو۔ یا کسی نفس محترمہ کو بچانا ہو۔

السعر

ويستحب ويباح ويحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ، ويستندان اليه تعالى

محرمة عن الهلاك (و) قد (يستحب) كما لو كان للتوسعة على الأهل والضيافة ونحوها (و) قد (يباح) كما لو كان لتكثير المال فقط (و) قد (يحرم) اذا كان مانعاً عن واجب - اذا قلنا بان الامر بالشيء ينهى عن الضد - أو كان منهياً عنه من قبل المولى أو الوالد في صورة وجوب طاعته .

(مسألة) في الأسعار (والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء) سواء كان ذلك الشيء طعاماً أو غيره وليس هو الثمن ولا المثمن (وهو) ينقسم الى (رخص وغلاء) فالرخص هو السعر المنحط والغلاء عكسه (ولا بد) في صدق الرخص والغلاء (من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان) فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان . وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاءاً اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضاً في ذلك الوقت وذلك المكان . وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال : « رخص الثلج في الشتاء » ولا يقال : « غلا في الصيف » ، نعم اذا نزل عن سعره في الشتاء يقال رخص واذا ارتفع عن سعره في الصيف يقال غلا ، وكذا في المكان فالماء في الشاطئ لا يقال له رخص والماء في المفازة لا يقال له غلا الا اذا نقص السعر في الأول عن مثله وعلى في الثاني عن قدره كما لو جرت العادة بكون كل قربة في المفازة بدينار ثم صارت ألف دينار . (و) الرخص والغلاء قد (يستندان اليه تعالى) كما لو غارت العيون وانقطع المطر أو انعكس بان زادت المياه

شرح تجرید:

اور بعض اوقات حصول رزق کی کوشش مستحب ہوتی ہے۔ مثلاً اپنے یا اپنے اہل وعیال کی وسعت رزق کے لئے کوشش کرتا ہے یا کسی کی ضیافت کے لئے حصول معاش کی کوشش کرتا ہے۔ بعض اوقات حصول رزق کی کوشش مباح ہوتی ہے۔ مثلاً اگر کثرت دولت کے لئے کوشش کرتا ہے اور بعض اوقات حصول معاش کی سعی نیز یہ حرام بھی ہوتی ہے۔ لیکن یہ صرف اس صورت میں ہوگا جب ہم اس بات کے قائل ہوں کہ امر بالشیئ نہی عن الضد ہوتی ہے۔ مثلاً حصول معاش ادائیگی واجب میں مانع ہو۔ غلام کو مولا نے نہیں کر رکھی ہے۔ یا بصورت وجوب اطاعت والد اگر والد بیٹے کو حصول معاش کی کوشش سے روک دے۔

مسئلہ نمبر ۳۸: نرخ کیا ہے؟

نرخ اس معین عوض کو کہا جاتا ہے۔ جس کے بدلہ میں کوئی چیز فروخت کی جاتی ہے یا خریدی جاتی ہے۔ خواہ یہ شے طعام ہو یا غیر طعام ہو۔ لیکن یہ خیال رہے کہ اسے ثمن اور مثمن نہیں کہا جائے گا۔

نرخ کی دو اقسام ہیں۔ مہنگا اور سستا۔ سستا نرخ وہ ہوتا ہے جو اپنی حد سے کم ہو۔ اور مہنگا نرخ وہ ہوتا ہے جو اپنی حد سے زیادہ ہو۔ نرخ کے مہنگے اور سستے ہونے میں معمول، وقت اور مکان کو بہر صورت پیش نظر رکھنا ہوگا۔ کیونکہ نرخ کا انحطاط اس وقت ارزاں کہلائے گا جب اس جگہ اس زمانہ میں معمول سے کم ہو۔ اسی طرح نرخ میں گرانی اس وقت متحقق ہوگی جب وہ شے اس جگہ اس وقت معمول سے زیادہ عوض پر دی جارہی ہو۔ یہ مکان اور وقت کی شرط اس لئے عائد کی گئی ہے کہ موسم سرما میں کسی نے کبھی یہ نہیں کہا کہ آج کل برف بڑی سستی ہے۔ یا موسم گرما میں مہنگی ہے۔ ہاں اگر موسم سرما میں برف کا نرخ معمول سے کم ہو تو کہا جائے گا سستی ہے۔ اور اگر موسم گرما میں معمول سے زیادہ ہو تو کہا جائے گا مہنگی ہے۔

اسی طرح مکان کی شرط بھی اس لئے عائد کی ہے کہ دریا کے کنارے پر کبھی یہ نہیں کہا گیا کہ پانی سستا ہے اور صحرا میں کبھی کوئی نہیں کہتا ہے کہ پانی مہنگا ہے۔ ہاں اگر کنارے دریا پانی کے نرخ معمول سے نیچے آجائیں تو اسے سستا کہا جائے گا۔ اور صحرا میں اگر معمول سے بڑھ جائیں تو اسے مہنگا کہا جائے گا۔ مثلاً اگر معمول کے مطابق صحرا میں پانی کا ایک مشکیزہ ایک دینار میں بکتا ہے پھر سو دینار پر چلا جائے تو کہا جائے گا پانی مہنگا ہوگیا ہے۔

ارزانی اور گرانی بعض اوقات ذات احدیت کی طرف بھی منسوب ہوتی ہے۔ مثلاً شدت گرما سے اگر بارشیں رک جائیں اور چشمے خشک ہوجائیں تو پانی کی اس گرانی کو اللہ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یا اس کے برعکس پانی میں اضافہ ہوجائے۔

الأصلح

والينا أيضاً والأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف

واعشوشبت الأرض اكثر من كل سنة (و) قد يستندان (الينا أيضاً) كما لو أمر السلطان بهذا أوذاك أو نحو ذلك .

(مسألة) في الأصلح . اختلفوا في لزوم الاصلح على الله تعالى على أقوال :

(الأول) ـ انه يجب عليه الأصلح مطلقاً لأنه مع ثبوت القدرة ووجود الداعي ، اعني كون الفعل احسانا خاليا عن جهات المفسدة ، وانتفاء الصارف اعني المفاسد في الفعل يلزم على الحكيم فعله لأن في تركه بخلا وهو لايليق بالحكيم .

(الثاني) ـ انه لايجب عليه مطلقاً لأن وجوبه يستلزم المحال ، اذ لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد عن القدر الاصلح الذي فعله مع ثبوت المصلحة فيه فان وجب ايجاده لزم وقوع مالانهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد الى غير النهاية وان لم يجب ثبت المطلوب .

(الثالث) ـ التفصيل (و) هو ان (الاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف) وقد لايجب مع عدم وجود الداعي أو وجود الصارف ، وهذا هو الحق لأن ترك الأصلح مع وجود الشرطين انما يكون بترجيح غير الاصلح وهو من ترجيح المرجوح على الراجح الذي هو أقبح من ترجيح أحد المتساويين على الآخر . ولايرد اشكال النافين بقول مطلق اذ مالانهاية له محال والمحال صارف ، فالاشكال في الحقيقة خروج عن مورد البحث ، كما ان المثبت مطلقاً ان اراد ماذكرناه كان قولا بالتفصيل وان اراد الاعم ورد عليه الاشكال بانه مع وجود الصارف او انتفاء الداعي لايكون الترك بخلا بل الفعل لغوا .

شرح تجرید:

اور زمین کی روئیدگی معمول سے بڑھ جائے تو کہا جائے گا کہ اللہ نے پانی سستا کر دیا ہے۔ اسی طرح ارزانی اور گرانی بعض اوقات ہماری طرف بھی منسوب ہوتی ہیں۔ مثلاً حکومت کوئی چیز خرید کر سٹاک کرنا شروع کر دے۔ یا حکومت یا سرمایہ دار وغیرہ اپنے محفوظ ذخائر کو اچانک مارکیٹ میں لے آئیں تو سٹاک سے پیدا ہونیوالی گرانی اور مارکیٹ میں بمقدار وافر جنس آجانے کے بعد پیدا ہونے والی ارزانی ہماری طرف ہی منسوب ہو گی۔

مسئلہ نمبر ۳۹: کیا ایجاد اصلح اللہ پر واجب ہے؟

علمائے کرام کا اس میں اختلاف ہے کہ۔ کیا اصلح اللہ پر واجب ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔

ا۔ بعض کے نزدیک اصلح علی الاطلاق اللہ پر واجب ہے۔ کیونکہ اللہ قادر ہے اور اصلح کا مقتضی موجود ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اللہ ایجاد اصلح نہ کرے۔ اصلح سے مراد ایسا فعل جو احسان محض ہو مفسدہ کے ہر شائبہ سے خالی ہو اور فعل کے وجود سے کوئی مانع بھی موجود نہ ہو۔ ایسی صورت میں ذات حکیم پر لازم ہے کہ وہ اسے وجود دے اور ترک ایجاد نہ کرے۔ کیونکہ ترک ایجاد میں بخل ہوگا۔ اور بخل لائق شان باری نہیں ہے۔

۲۔ ایجاد اصلح علی الاطلاق اللہ پر واجب نہیں ہے۔ کیونکہ وجوب اصلح مستلزم محال ہوگا۔ مثلاً ہم فرض کر لیتے ہیں کہ اس اصلح سے زائد کی ایجاد میں بھی کوئی مفسدہ نہیں ہے۔ جس کے فعل میں مصلحت موجود ہے۔ اصلح کی ایجاد واجب ہو تو کچھ زائد عن قدر الاصلح جو ہر مفسدہ سے خالی ہے کی ایجاد بھی واجب ہوگی۔ پھر ہم اس زائد عن قدر الاصلح میں دیکھیں گے اور یہ غیر متناہی سلسلہ چلتا رہے گا۔ جو کہ بذات خود محال ہے۔ اور اگر ایجاد اصلح واجب نہ ہو تو ہمارا مطلوب ثابت ہے۔

۳۔ ایجاد اصلح بعض اوقات واجب ہوتا ہے اور بعض اوقات واجب نہیں ہوتا۔ یعنی اگر مقتضی موجود ہو اور مانع مفقود ہو تو ایجاد اصلح واجب ہوگی۔ اور اگر مقتضی موجود نہ ہو۔ یا مقتضی موجود ہو لیکن مانع مفقود نہ ہو تو ایجاد اصلح واجب نہیں ہوگی۔ یہی مسلک حق ہے۔ کیونکہ جب مقتضی موجود ہو اور مانع مفقود ہو تو ترک ایجاد اصلح کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر اصلح کو اصلح پر ترجیح دی گئی ہے۔ اور ترجیح المرجوح علی الراجح کی قبیل سے ہوگی۔ جو ترجیح احد المساویین علی الآخر سے بھی قبیح تر ہے۔

جو علی الاطلاق ایجاد اصلح کو واجب نہیں سمجھتے ان کا استدلال اس لئے غلط ہے کہ جو غیر متناہی ہو وہ محال ہوتا ہے۔ اور محال خود ایجاد اصلح سے مانع ہے۔ بنا بریں ان کا استدلال ہی محل نزاع سے متعلق نہیں ہے۔

اسی طرح جو علی الاطلاق وجوب ایجاد اصلح کے قائل ہیں ان کی خدمت میں بھی ہماری یہی گذارش ہوگی کہ اگر تو وہ وجوب اصلح کے سلسلہ میں ہماری بیان کردہ تفصیل کے قائل ہیں تو فہو المطلوب اور اگر انکا مؤقف تفصیل سے ہٹ کر ہے تو پھر ان پر یہ اعتراض ہوگا کہ اگر ایجاد اصلح سے مانع موجود ہو۔ یا ایجاد اصلح کا مقتضی مفقود ہو تو ترک اصلح بخل نہیں ہوگا۔ بلکہ فعل لغو ہوگا۔ اور ذات حکیم اس سے منزہ ہے۔

وجوب الأصلح

وقد أشكل القوشجى اشكالات على وجوب الأصلح ناشئة عن قلة التأمل فراجع . ثم ان الاظهر عندى ان يراد بالاصلح الأرجح من جميع الجهات فيقال بوجوبه بقول مطلق ، ولعل النزاع بين الايجاب مطلقاً وبين التفصيل لفظى .

قوشجی نے وجوب اصلح پر ایسے اعتراضات کئے ہیں کہ جن میں غور کیا جائے تو صراحتہً معلوم ہوگا کہ ان کی وجہ قوشجی کی قلت تامل ہے۔

شارح علام: میرے نزدیک حق یہ ہے کہ اصلح سے اگر تو مراد علی الاطلاق ارجح ہے تو پھر علی الاطلاق ایجاد اصلح واجب ہے۔ اور ایجاد اصلح کے وجوب مطلق اور بیان کردہ تفصیل کا گذشتہ نزاع فقط لفظی ہے۔

چوتھا باب

بیان نبوّت

(المقصد الرابع)

في النبوة . البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح

(المقصد الرابع فى النبوة) وفيه مسائل :

(مسألة) (البعثة حسنة) عندجميع أرباب الملل وكثير من غيرهم خلافا للبراهمة لشبهة حصلت لهم ، وانما قلنا بحسنها (لاشتمالها على فوائد) كثيرة لاتحصل بدونها (كمعاضدة العقل فيما يدل عليه) مثل وجود البارى وصفاته وعدله ونحوها وحسن الاحسان وقبح الظلم ، وهذه المعاضدة مما تنفع فى كثير من الموارد فان كثرة الدليل مما تركز المدلول فى الذهن ، ولذا ترى ان الملك لو أمر بأمر ندبى حسن متعلقه عقلا سارع الرعية الى انفاذه وان علموا عدم الثواب والعقاب فى تركه أو فعله .

(واستفادة الحكم فيما لايدل) أى لايستقل العقل به كالمعارف التى لاتدركها العقول كالكلام وخصوصيات المعاد الجسمانى ومسائل الأحكام من العبادات والمعاملات بل كثير من الامور التى لايدركها العقل الا بعد تجربات كثيرة والبعثة مفيدة لسرعة ادراكها ببيان الدلائل والشواهد وكشف الغوامض.

(وازالة الخوف) الحاصل للمكلف فى تصرفاته لانه علم بالدليل العقلى انه مملوك لغيره وان التصرف فى ملك الغير بغير اذنه قبيح كما انه يحتمل الضرر فى ترك التصرف لاحتمال ارادة المالك التصرف .

(واستفادة الحسن والقبح) اللذين لايستقل العقل بادراكهما فيحتمل

نبوت کو ہم چند مسائل کے زیر عنوان بیان کریں گے : انشاء اللہ،

مسئلہ نمبرا : حسن بعثت

برہمنوں کے سوا تمام مذاہب عالم بعثت کے قائل ہیں۔ ہم بھی حسن بعثت ہی کے معتقد ہیں۔ کیونکہ بعثت بہت سے مفادات کی حامل ہے۔ اور وہ مفادات ایسے ہیں جو بعثت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ ان مفادات میں سے چند ایک کا تذکرہ ہم ذیل میں کر رہے ہیں۔

فائدہ نمبرا: بعثت سے ان عقلی مسلمات کی تائید ہوتی ہے۔ جو فکر انسان ثابت کرتی ہے۔ مثلاً وجود باری، صفات باری، عدل باری وغیرہ، حسن احسان اور قبح ظلم، ان مسلمات کو ثابت تو عقل ہی کرتی ہے۔ لیکن بعثت سے ان کی تائید ہو جاتی ہے۔ اور یہ تائید اکثر مقامات پر مدلول عقلی کو فکر انسانی میں راسخ کر دیتی ہے۔ اور انسان ان پر عمل پیرا ہونے میں کبھی کوتاہی نہیں کرتا۔ اور یہ بالکل ایسے ہوتا ہے جیسے بادشاہ اپنی رعیت کو کوئی استحبابی حکم دے۔ اور رعیت کو علم ہو کہ اس پر بادشاہ کی طرف سے انعام ملے گا۔ تو ہر فرد رعیت اس عمل کی انجام دہی میں جلدی کرے گا۔ اس کے مقابلہ میں اگر شاہی حکم ایسا ہو کہ جس کی انجام دہی باعث انعام اور ترک موجب سزا نہ ہو تو اس حکم کی طرف کوئی بھی توجہ نہیں دے گا۔

فائدہ نمبر۲: بعثت سے وہ احکام مستفاد ہوتے ہیں جو عقل کی دسترس سے باہر ہوں۔ مثلاً وہ حقائق جن کے ادراک سے عقل قاصر ہوتی ہے۔ حشر و نشر جسمانی کے خصوصیات۔ عبادات اور معاملات وغیرہ کے جزئی احکام بلکہ بعثت سے ایسے احکام کا انکشاف بھی ہوتا ہے۔ جو عقل طویل تجربات کے بعد ثابت کرتی ہے۔

فائدہ نمبر۳: بعثت سے ہر وہ خوف زائل ہو جاتا ہے جو مکلف کو معمولی زندگی میں بعض امور کی انجام دہی میں لاحق ہوتا ہے۔ کیونکہ بعثت کے بعد انسان کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ میں کسی کا مملوک ہوں۔ اور یہ کائنات کسی کی ملکیت ہے۔ اور عقلاً کسی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف قبیح ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح اس فکر کے ساتھ یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ انسان سرے سے کچھ بھی نہ کرے۔ اور ہاتھ پر ہاتھ دھرے یونہی بیٹھا رہے کہ میرا اپنا تو ہے کچھ نہیں۔ دوسر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف ناجائز ہے تو بعثت سے اس قسم کے تمام خطرات زائل ہو جاتے ہیں۔

فائدہ نمبر۴: بعثت سے ایسے حسن و قبح کا ادراک بھی ہو جاتا ہے۔ جن کا علم صرف عقل سے نہیں ہو سکتا۔ اور عقل پریشان ہو کر کبھی حسن

والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات

حسنها ويحتمل قبحها أو يعلم ان فى بعض الموارد حسن وفى بعضها قبيح لكن لايعلم مواقعها.

(و) استفادة (المنافع والمضار) كالأغذية النافعة والضارة والأفعال النافعة والضارة كالجماع والأكل والنوم فى أوقات خاصة وهكذا.

(وحفظ النوع الانسانى) فان الانسان مدنى بالطبع فيحتاج الى القوانين الموجبة للعدل حتى يبقى النوع ولا يقع الاختلال والحروب الدامية ولذا ترى فى كل زمان لم يتمسك النوع بالشرائع وقعت الحروب وارتفع الأمن فى معظم الدينار ،واما حروب الأنبياء فهى قليلة جداً وكلها اصلاحى كما لايخفى على مراجع التاريخ.

(وتكميل أشخاصه) أى اشخاص النوع (بحسب استعداداتهم المختلفة) كما هو واضح لمن راجع تاريخ الانبياء فانهم يربون الأفراد بالأخلاق الفاضلة فتكمل نفوسهم وترفع جهات الانسية فيهم بحسب قابلياتهم ، فالخشن يقلل من الخشونة واللين يعرف مواقع اللين ، وكذلك يكمل الفقير والغنى فلا يخل هذا ولا يتواضع ذاك والجاهل والعالم فلا يترفع ذاك عن التعلم ولا يتجنب هذا عن التعليم والصغير والكبير فلا يهين ذاك ولا يقسو هذا الى غير ذلك.

(وتعليمهم الصنائع الخفية) التى تحتاج اليها النوع ، ولذا كان صنع الدرع والخياطة ونحوهما منسوبة الى الأنبياء ، وتقدم العلوم فى هذه الأزمنة ليست الا من نتائج دين الاسلام كما يعترف به الغربيون.

(و) تعليمهم (الأخلاق والسياسات) الموجبة لسعادة الشخص

شرح تجرید:

حسن کہتی ہے اور کبھی قبیح۔ یا ایک چیز کے متعلق عقل کو یہ تو علم ہوتا ہے کہ بعض مقامات پر حسن اور بعض مقامات پر قبیح ہے لیکن عقل ان مقامات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہے۔ بعثت سے حسن و قبیح اور ان کے موارد کی تعیین بھی ہوتی ہے۔

فائدہ نمبر ۵: بعثت سے انسان کو ہر مفید اور مضر شے کا علم بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً مفید اور مضر غذائیں۔ مفید اور مضر اعمال یا مفید اور مضر اوقات اعمال۔ مثلاً کھانے اور مباشرت وغیرہ کے مخصوص اوقات وغیرہ

فائدہ نمبر ۶: بعثت سے نوع انسان کا تحفظ ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان فطرۃً مدنی الطبع ہے۔ اور ہر غالب مغلوب پر مسلط رہنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کا نتیجہ باہمی آویزش اور خونریز جنگیں ہوتی ہیں۔ بعثت معاشرہ کو پرامن رکھنے اور غالب و مغلوب کو اپنی حدود میں رہنے کے لئے قوانین دیتی ہے۔ کوئی بھی تاریخ کا مطالعہ کرے۔ اسے معلوم ہوگا کہ جب بھی انسان نے مذہب کا دامن ہاتھ سے چھوڑا ہے۔ پوری انسانیت مہلک جنگ کی چکی میں پس گئی ہے۔ جہاں تک ان جنگوں کا تعلق جو انبیاء اور اوصیائے انبیاء نے لڑی ہیں تو اولاً تو ان کی تعداد نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور ثانیاً ان میں سے کوئی جنگ ایسی نہیں ہے جس کے عزائم جارحانہ ہوں۔ بلکہ ہر جنگ کا مقصد یا معاشرہ کی اصلاح تھا یا دفاع مقصود ہوتا تھا۔

فائدہ نمبر ۷: بعثت سے ہر شخص کی اس کی استعداد کے مطابق تکمیل ہوتی ہے۔ تاریخ انبیاء شاہد ہے کہ انہوں نے اپنے حلقہ اثر میں رہنے والے افراد کی اس طرح تربیت کی تھی کہ جو ترش خو تھے۔ انہیں نرم کیا۔ جو ضرورت سے زیادہ نرم دل تھے۔ انہیں نرم دلی کے موارد سے آگاہ کیا۔ فقیر کو اس طرح کامل کیا کہ انہوں نے دولت اغنیاء کی طرف نظر اٹھا کر نہ دیکھا۔ اغنیاء کو اس طرح کامل کیا کہ انہوں نے بخل پر لعنت بھیجدی۔ جہلا کی اس طرح تربیت کی کہ وہ حصول علم میں عار محسوس نہ کرتے تھے۔ اور علماء کو اس طرح تیار کیا کہ وہ علم کو دوسروں پر ذریعہ فخر نہ سمجھتے تھے۔

فائدہ نمبر ۸: بعثت سے پوشیدہ اور مخفی ایسی صنائع کی تعلیم ملی ہے جو بنی نوع انسان کے لئے ضروری ہوتی تھیں لیکن انسان ان سے آشنا بھی نہ تھا۔ مثلاً ذرہ سازی، کپڑے سینا وغیرہ، اس قسم کی صناعات انبیاء سے منسوب ہیں اسی طرح آج کے مغرب کے اعتراف کے مطابق موجودہ دور کے تمام علوم اسلام ہی کے مرہون منت ہیں۔

فائدہ نمبر ۹: بعثت سے ہی ایسے اخلاق اور سیاسیات کا سبق ملتا ہے جو انسان کی انفرادی زندگی

والاخبار بالثواب والعقاب فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم وهي واجبة لأشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية

والعائلة والبلدة والمملكة والعالم بأسره .

(والاخبار بالثواب والعقاب) الموجب للترغيب في الحسنات والتحذير عن السيئات والنيل بفاضل الدرجات في الآخرة (فيحصل) ببعثة الانبياء (اللطف للمكلف) فيجب على الله سبحانه . (وشبهة البراهمة) وهم قوم لايجوزون بعثة الرسل أوحكماء الهند منسوب الى برهمن وهو الحكيم او هومن البرهام بمعنى الحكم . قالوا : ان النبي ان اتى بما يوافق العقول كانت بعثه لغوا وان اتى بما يخالفها كان قوله غير مقبول ووجب رده . وهــذه الشبهة (باطلة بما تقدم) من انه يعضد العقل ويأتي بما لايدرك العقل لابما يضاد العقل . وربما اشكل بان النبوة مثار الحروب وفيه ان كل اصلاح كذلك والقول بابقاء الفساد حذراً عن الحروب مما لايوافق عليه العقل .

(مسألة) في وجوب البعثة (وهي) أي البعثة عنــد الشيعة والمعتزلة (واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية) كلمة (في) في المقام بمعنى النسبة ، أي ان التكاليف الشرعية ألطاف بالنسبة الى التكاليف العقلية ، فان الشخص اذا وقف على الواجبات والمحرمات الشرعية كان أقرب الى اتيان الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية فيكون أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية . وقد تقدم ان اللطف واجب فالبعثة واجبة ، وخالف في ذلك الاشاعرة بناءاً على أصلهم من عدم الحسن والقبح العقليين وعدم وجوب شيء عليه تعالى وقد يستدل لوجوب البعثة بأن الله فعلها والله لايفعل الا الاصلح والاصلح واجب اذ تركه ترجيح لغير الاصلح وترجيح المرجوح على الراجح قبيح وهو تعالى منزه عن القبائح .

شرح تجرید:

خانگی زندگی، شہری زندگی، ملکی زندگی اور عالمی زندگی میں باعث سعادت وکامرانی ہوتے ہیں۔

فائدہ نمبر۱۰: بعثت سے انسان کو اس جزا اور سزا کی اطلاع ملتی ہے جو نیکیوں میں رغبت اور برائیوں سے نفرت کا سبب ہوتی ہے۔ اور انسان آخرت میں اعلیٰ مراتب کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بعثت انبیاء مکلف کے لئے لطف ہے لہٰذا اللہ پر بعثت انبیاء واجب ہے۔

برہمنوں کا بعثت پر اعتراض: لفظ برہمن کی تین وجوہ تسمیہ بیان کی جاتی ہیں:۱۔ ہر وہ شخص برہمن ہے جو بعثت انبیاء کو جائز ہی نہ سمجھے۔ ۲۔ ہندی زبان میں برہمن فلاسفر کو کہا جاتا ہے۔ اور براہمہ برہمن ہی کی جمع ہے۔ ۳۔ برہمن برہام بمعنی حکم سے مشتق ہے۔

برہمنوں کا عدم جواز بعثت پر استدلال یہ ہے کہ: نبی مبعوث یا تو وہی کچھ لائے گا جو فکر انسانی کے مطابق ہوگا۔ اور یا عقل کے خلاف لائے گا۔ اور عقل کے مطابق لے کر آئے تو وہ بے فائدہ اور لغو ہوگا کیونکہ عقل پہلے سے وہ معلوم کر چکی ہوتی ہے۔ اور اگر پیغام نبی خلاف عقل ہوگا تو وہ غیر مقبول بھی ہوگا اور واجب الرد بھی ہوگا۔

جواب: سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ نبی مبعوث کا لایا ہوا پیغام مدرکات عقل کا مؤید ہوتا ہے۔ اور جن امور کا ادراک عقل کی دسترس سے باہر ہوتا ہے۔ وہ اُمور نبی مبعوث بتاتا ہے۔ کسی بھی مقام پر پیغام نبی اور عقل انسان میں تضاد نہیں ہوتا۔

اعتراض: بعثت انبیاء جنگ وجدل کا موجب ہوتی ہے۔ لہٰذا بعثت کا نہ ہونا ہی بقائے امن کا ضامن ہے۔

جواب: ہر اصلاح معاشرہ کے بگڑے ہوئے افراد سے جنگ کا باعث ہوتی ہے۔ اور جنگ سے ڈر کے فساد کو برداشت کرنا عقل سلیم کے خلاف ہے۔

مسئلہ نمبر۲: کیا بعثت واجب ہے؟

حسن بعثت کے بعد اب یہ دیکھنا ہے کہ کیا بعثت واجب ہے یا نہیں۔ جہاں تک شیعہ اور معتزلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بعثت واجب ہے۔ کیونکہ عقلی تکالیف میں بعثت لطف پر مشتمل ہے اور لطف واجب ہے۔

مصنف علام کی عبارت علی اللطف فی التکالیف العقلیہ: میں لفظ فی بمعنائے نسبت ہے۔ یعنی شرعی تکالیف عقلی تکالیف کی نسبت لطف ہیں۔ کیونکہ شرعی واجبات اور محرمات کا پابند شخص عقلی واجبات اور محرمات کی پابندی کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔ اور ایسا شخص الطاعت کے قریب اور معصیت سے دور ہی ہوتا ہے۔ سابقاً بتایا جا چکا ہے کہ لطف واجب ہے۔ بنا بریں چونکہ بعثت لطف ہے لہٰذا واجب ہے۔

اشاعرہ: چونکہ حسن و قبح کو عقلی ہی نہیں سمجھتے اس لئے ان کے نزدیک نہ تو حسن بعثت مسلم ہے اور نہ ہی بعثت واجب ہے۔

وجوب بعثت کا ایک اور استدلال: اللہ نے انبیاء مبعوث کئے ہیں۔ اللہ وہی کرتا ہے جو اصلح ہوتا ہے اور اصلح واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ ترک اصلح غیر اصلح کو ترجیح دیتا ہے۔ اور ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح ہوتی ہے۔ اور ذات احدیت فعل قبیح سے منزہ ہے۔ لہٰذا بعثت واجب ہے۔

ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغــرض ولوجوب متابعته وضدها والا نكار عليه

(مسألة) في وجوب العصمة (ويجب في النبي العصمة) والمراد بها حالة نفسانية مانعة عن ارتكاب المعاصي صغيرها وكبيرها من دون كون تلك الحالة بالغة لحد الالجاء، وقد يمثل لها بحالة الام الحنون بالنسبة الى ولدها فانها لاتقدم الى قتله أبدا وليس ذلك لعدم قدرتها بل لحالة نفسانية توجب منع ذلك وبحالة الاشخاص المتعارفة بالنسبة الى فقؤ عين نفسه أو صلم اذنه أو قطع لسانه أو نحو ذلك فان عدم تعدى الشخص على نفسه ليس لعـــدم قدرته بل للحالة المذكورة. وانما قلنا بوجوب العصمة في النبي لامور:

(الاول) - (ليحصل الوثوق) بافعاله وأقواله وتقريراته (فيحصل الغرض) من البعثة الذى هو تبليغ الاحكام بلا زيادة ونقيصة وقبول الناس عنه، وقد يبين ذلك بأن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبيا. والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التى أمروهم باتباعهم فيها، وحينئذ لاينقادون الى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة.

(و) (الثانى) - (لوجوب متابعتها وضدها) فان النبي جعل لتبع فاذا صدر منه ذنب فانه يجب متابعته ويجب عدمها فالاتباع للاجماع، ولقوله تعالى: «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى» وعدم الاتباع لحرمة متابعة المذنب في الذنب

(و) الثالث - وجوب (الانكار عليه) لو فعل المعصية والانكار ايذاء فهو حرام، وهذا أيضاً جمع بين الضدين لانه يجب الانكار عليه لوجوب النهي عن المنكر ويحرم لكونه ايذاءاً له وايذاء النبي حرام لقوله تعالى: «والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة».

ثم انهم ذكروا لوجوب العصمة أدلة أخر جمعها القوشجي:

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۳: کیا انبیاء کیلئے عصمت واجب ہے؟

نبی کا معصوم ہونا واجب ہے: **تعریف عصمت:** نفس میں ایسی حالت جو اپنے حامل کو بلا جبر و اکراہ گناہ صغیرہ و کبیرہ کے ارتکاب سے مانع ہو۔ مثلاً ایک شفیق اور مہربان ماں اپنے بچے کے قتل پر قادر ہوتی ہے۔ لیکن وہ اسے قتل نہیں کرتی۔ ماں کا بچے کیلئے عدم اقدام قتل ماں پر کسی جبر کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کے نفس میں بچے کے لئے ایسے جذبات ہیں جن کے پیش نظر وہ بچے کے قتل کا سوچتی بھی نہیں۔ بعینہ اسی طرح معصوم گناہ پر قدرت رکھتے ہوئے گناہ کے ارتکاب کا سوچتا بھی نہیں ہے۔ یا ہر شخص اپنی آنکھ پھوڑنے، کان کاٹنے یا زبان کاٹ لینے پر قادر ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس نے ایسا نہیں سوچا۔ اور نہ ہی کیا ہے۔ اس میں کسی جبر و اکراہ کا دخل نہیں ہوتا بلکہ اس کی ذاتی نفسانی حالت ہی اسے ایسے کرنے سے مانع ہوتی ہے۔

دلائل وجوب عصمت نبی: ۱۔ مقصد بعثت احکام الٰہیہ کی بلا کم و کاست تبلیغ ہے۔ لوگ اسی وقت نبی سے احکام سنیں گے جب انہیں نبی پر اعتماد ہوگا۔ اور نبی پر اعتماد صرف اسی صورت میں ہوگا جب نبی معصوم ہو۔ بالفاظ دیگر مقصد بعثت صرف اسی صورت میں پورا ہو سکتا ہے جب نبی معصوم ہو۔ **اگر نبی کو معصوم** نہ مانا جائے اور نبی کے لئے کذب بیانی اور دیگر معاصی کے ارتکاب کو جائز قرار دیا جائے تو پھر یہ سب کچھ تبلیغ احکام کے سلسلہ میں بھی عقلاً جائز ہوگا۔ اور جن احکام میں نبی انہی اتباع کا حکم دے گا ان میں بھی جائز ہوگا۔ ایسی صورت میں امت کا کون سا فرد ہوگا جو نبی سے مثلاً جھوٹ سن کر جھوٹ نہ بولنے میں نبی کی اتباع کرے۔ نتیجہ ہوگا کہ مقصد بعثت ہی فوت ہو جائے گا۔

۲۔ اگر نبی معصوم نہ ہو تو بیک وقت نبی کی اتباع اور عدم اتباع ہر دو واجب ہوں گی۔ کیونکہ مقصد بعثت نبی اتباع نبی ہے۔ جب نبی کسی گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اس حیثیت سے کہ وہ نبی واجب الاتباع ہے۔ اس کی اتباع واجب ہوگی۔ اور اس حیثیت سے کہ معصیت میں کوئی اتباع نہیں ہوتی۔ نبی سے تنفر اور اجتناب واجب ہوگا۔ تو نتیجہ اجتماع ضدین ہوگا۔ جو محال مطلق ہے۔

۳۔ اگر نبی غیر معصوم ہو تو امت پر انکار نبی واجب ہوگا۔ اور انکار نبی ایذائے نبی ہے اور ایذائے نبی حرام ہے۔ اس صورت میں اجتماع ضدین ہوگا۔ کیونکہ نہی عن المنکر کے وجوب کی وجہ سے معصیت کے ارتکاب پر نہ صرف نبی کی اتباع واجب نہ ہوگی بلکہ اسے ارتکاب معصیت سے روکنا بھی واجب ہوگا۔ جبکہ روکنے سے نبی کو اذیت ہوگی اور ایذائے نبی حرام ہے۔

ارشاد باری ہے: والذین یؤذون اللہ ورسولہ لعنھم اللہ فی الدنیا والآخرۃ ط

مذکورہ تین دلائل کے علاوہ بھی علمائے کرام نے عصمت انبیاء کے دلائل دیئے ہیں۔ جنہیں قوشجی نے جمع کیا۔ چند ایک کا تذکرہ ہم کئے دیتے ہیں۔

(منها) - ان تكون شهادته مردودة اذ لاشهادة للفاسق بالإجماع ولقوله تعالى : « ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا » والللازم باطل بالإجماع ولان من لايقبل فى القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته فى الدين القيم

(ومنها) - استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » وقوله تعالى : « ألا لعنة الله على الظالمين » وقوله تعالى : « لم تقولون مالاتفعلون » وقوله تعالى : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات

(ومنها) - عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى : « لاينال عهدى الظالمين » فان المراد به النبوة والامامة التى دونها .

(ومنها) - كونه غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية منه : « لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين » لكن اللازم منتف بالاجماع ، ولقوله تعالى فى ابراهيم عليه السلام ويعقوب عليه السلام : « انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار » وفى يوسف عليه السلام : « انه من عبادنا المخلصين »

(ومنها) - كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .

(ومنها) - عدم كونه مسارعا فى الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الأخيار ، اذ لاخير فى الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم : « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » « وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار » والكلام فى باب العصمة طويل لايناسب ذكره وضع الرسالة فلهذا نقتصر بهذا القدر . وقد ورد فى جملة من الروايات كونهم (ع) معصومين ، وذلك كاف لعدم الدور بعد تواترها معنى او اجمالا .

(مسألة) فى شروط النبي (و) يجب فيه (كمال العقل والذكاء) وهو

شرح تجرید:

۴۔ اگر نبی غیر معصوم ہو اور کسی بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھے تو وہ مردود الشہادۃ ہوگا۔ کیونکہ فاسق کی شہادت اجماعاً ناقابل قبول ہے۔ ارشاد باری ہے: "ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا" چونکہ لازم یعنی شہادت نبی کا رد کرنا باطل ہے کیونکہ جس شخص کی شہادت معمولی سے زائل ہو جائیو الے مال دنیا میں قبول نہیں ہوگی اس کی شہادت دین قیم میں کیسے قبول کی جاسکے گی۔ لہٰذا ملزوم یعنی نبی کا غیر معصوم ہونا بھی باطل ہے۔

۵۔ اگر نبی غیر معصوم ہو تو وہ بھی دیگر افراد کی طرح مستحق عذاب بھی ہو سکے گا، اور مذمت و لعنت کا حقدار بھی ہوگا۔ ارشاد باری ہے "من یعص اللہ و رسولہ فان لہ نار جہنم" ایک اور مقام پر ارشاد ہے "ان لعنۃ اللہ علی الظلمین" پھر ارشاد باری ہے "لم تقولون ما لا تفعلون" دوسرے مقام پر ارشاد ہے "اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم" امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ نبی مبعوث ان آیات میں سے کسی بھی آیت کا مصداق نہیں ہو سکتا کیونکہ آیات میں مذکورہ تمام صورتیں انتہائی نفرت انگیز ہیں۔ اور ایسا صرف ایسی صورت میں ہو سکتا ہے جب نبی معصوم ہو۔

۶۔ عہدہ نبوت و امامت الٰہی عہدے ہیں۔ اور اپنے عہدہ کے لئے اللہ نے ایک اٹل قانون بنا دیا ہے۔ "لاینال عہدی الظالمین" اس عہدہ سے مراد بھی نبوت و امامت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور ظاہر ہے وہی ظالم نہیں ہوگا جو معصوم ہوگا غیر معصوم ظلم کی کسی نہ کسی صورت میں لامحالہ ملوث ہوگا۔

۷۔ اگر نبی اور امام مخلص نہ ہوں گے تو وہ شیطانی جال میں پھنس کر شیطان کے ہاتھوں اغوار ہو جائیں گے۔ کیوں کہ شیطان کا کہنا ہے "لاغوینہم اجمعین الا عبادک منہم المخلصین" چونکہ لازم یعنی بدست شیطان اغوائے نبی و امام منتفی ہے اس لئے ملزوم یعنی نبی و امام کا غیر معصوم ہونا بھی منتفی ہوگا۔ جناب ابراہیم و یعقوب کے متعلق ارشاد باری ہے "انا اخلصناہم بخالصۃ ذکری الدار" جناب یوسف کے متعلق ارشاد ہے "انہ من عبادنا المخلصین"

۸۔ اگر نبی معصوم نہیں ہوگا۔ تو وہ بھی دیگر انسانوں کی طرح تابع شیطان اور حزب ابلیس سے ہوگا۔ جبکہ لازم یعنی نبی کا حزب ابلیس سے ہونا اجماعاً منتفی ہے۔ لہٰذا نبی کا غیر معصوم ہونا بھی منتفی ہے۔ ۹۔ اگر نبی معصوم نہیں ہوگا تو وہ ان افراد سے نہیں ہو سکتا جو ہر اچھائی کی طرف سرعت سے بڑھ کر مصطفیٰ اور اخیار کی صف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی گناہ میں کوئی خیر نہیں ہو سکتی۔ جبکہ لازم یعنی نبی کا مسارع الی الخیرات نہ ہونا باطل ہے۔ تو ملزوم یعنی نبی کا غیر معصوم ہونا بھی باطل ہے۔ ارشاد باری ہے "انہم کانوا یسارعون فی الخیرات وانہم عندنا لمن المصطفین الاخیار" سلسلہ عصمت میں بحث ایک طویل بحث ہے اور ہمارا ارادہ اختصاراً اس پوری تفصیل کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ مذکورہ دلائل عصمت انبیاء کے علاوہ بکثرت ایسی روایات موجود ہیں۔ جو معنوی تواتر یا فی الجملہ کی حیثیت سے عصمت انبیاء پر دلالت کرتی ہیں۔ اور ہمارے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ کسی قسم کا کوئی دور وغیرہ لازم نہیں آتا۔

مسئلہ نمبر ۴: شرائط نبی:

نبی کے لئے واجب ہے کہ کامل العقل ہو۔ ذکی ہو۔

شرح تجرید :

۴۔ اگر نبی غیر معصوم ہو اور کسی بدکاری کا ارتکاب کر بیٹھے تو وہ مردود الشہادۃ ہوگا۔ کیونکہ فاسق کی شہادت اجماعاً ناقابل قبول ہے۔ ارشاد باری ہے: "ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا"، چونکہ لازم یعنی شہادت نبی کا رد کرنا باطل ہے کیونکہ جس شخص کی شہادت معمولی سے زائل ہو جانیوالے مال دنیا میں قبول نہیں ہوگی اس کی شہادت دین قیم میں کیسے قبول کی جائے گی۔ لہٰذا ملزوم یعنی نبی کا غیر معصوم ہونا بھی باطل ہے۔

۵۔ اگر نبی غیر معصوم ہو تو وہ بھی دیگر افراد کی طرح مستحق عذاب بھی ہو سکے گا۔ اور مذمت و لعنت کا حقدار بھی ہوگا۔ ارشاد باری ہے "من یعص اللہ و رسولہ فان لہ نار جہنم" ایک اور مقام پر ارشاد ہے "ان لعنۃ اللہ علی الظلمین" پھر ارشاد باری ہے "لم تقولون ما لا تفعلون" دوسرے مقام پر ارشاد ہے "اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسکم" امت مسلمہ کا اجماع ہے کہ نبی مبعوث ان آیات میں سے کسی بھی آیت کا مصداق نہیں ہو سکتا کیونکہ آیات میں مذکورہ تمام صورتیں انتہائی نفرت انگیز ہیں۔ اور ایسا صرف ایسی صورت میں ہو سکتا ہے جب نبی معصوم ہو۔

۶۔ عہدہ نبوت و امامت الٰہی عہدے ہیں۔ اور اپنے عہدہ کے لئے اللہ نے ایک اٹل قانون بنا دیا ہے۔ "لاینال عہدی الظالمین" اس عہدہ سے مراد بھی نبوت و امامت کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور ظاہر ہے وہی ظالم نہیں ہوگا جو معصوم ہوگا بغیر معصوم ظلم کی کسی نہ کسی صورت میں لامحالہ ملوث ہوگا۔

۷۔ اگر نبی اور امام مخلَص نہ ہوں گے تو وہ شیطانی جال میں پھنس کر شیطان کے ہاتھوں اغوا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ شیطان کا کہنا ہے "لاغوینہم اجمعین الا عبادک منہم المخلصین" چونکہ لازم یعنی بدست شیطان اغوائے نبی و امام منتفی ہے اس لئے ملزوم یعنی نبی و امام کا غیر معصوم ہونا بھی منتفی ہوگا۔ جناب ابراہیم و یعقوب کے متعلق ارشاد باری ہے "انا اخلصناہم بخالصۃ ذکری الدار"، جناب یوسف کے متعلق ارشاد ہے "انہ من عبادنا المخلصین"

۸۔ اگر نبی معصوم نہیں ہوگا۔ تو وہ بھی دیگر انسانوں کی طرح تابع شیطان اور حزب ابلیس سے ہوگا۔ جبکہ لازم یعنی نبی کا حزب ابلیس سے ہونا اجماعاً منتفی ہے۔ لہٰذا نبی کا غیر معصوم ہونا بھی منتفی ہے۔ ۹۔ اگر نبی معصوم نہیں ہوگا تو وہ ان افراد سے نہیں ہو سکتا جو ہر اچھائی کی طرف سرعت سے بڑھ کر مصطفیٰ اور اخیار کی صف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ کسی گناہ میں کوئی خیر نہیں ہو سکتی۔ جبکہ لازم یعنی نبی کا مسارع الی الخیرات نہ ہونا باطل ہے۔ تو ملزوم یعنی نبی کا غیر معصوم ہونا بھی باطل ہے۔ ارشاد باری ہے۔ "انہم کانوا یسارعون فی الخیرات وانہم عندنا لمن المصطفین الاخیار" سلسلہ عصمت میں بحث ایک طویل بحث ہے اور ہمارا ارادہ اختصار اس پوری تفصیل کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔ مذکورہ دلائل عصمت انبیاء کے علاوہ بکثرت ایسی روایات موجود ہیں۔ جو معنوی تواتر یا فی الجملہ کی حیثیت سے عصمت انبیاء پر دلالت کرتی ہیں۔ اور ہمارے لئے اتنا کافی ہے کیونکہ کسی قسم کا کوئی دور وغیرہ لازم نہیں آتا۔

مسئلہ نمبر ۴ : شرائط نبی :

نبی کے لئے واجب ہے کہ کامل العقل ہو۔ ذکی ہو۔

والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه. وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ماليس بمعتاد أو نفي ماهو معتاد

سرعة الفطنة (والفطنة) بمعنى الكياسة (وقوة الرأى) لايزول عن رأيه ولا يكون ضعيف الرأى متردداً فى الامور ، والدليل على ذلك كله انه لو لم يتصف بهذه الصفات لم يرغب فى متابعته والانقياد لأوامره ونواهيه وصار مهزلة للناس ، وذلك نقض للغرض الذى عرفت قبحه على الحكيم. (وعدم السهو) لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه فيكون بعثه نقضا للغرض (و) عدمه (كلما ينفر عنه من دناءة الآباء) كان يكون قواداً او ملوطاً أورذلا أو بخيلا أو نحو ذلك . (وعهر الامهات) أو دناءتها لأن النفوس لاتنقاد لاطاعة ابناء الأراذل . (و) عدم (الفظاظة والابنة وشبهها) من المنفرات الخلقية أو الخلقية لما ذكر من لزوم نقض الغرض ولذا قال تعالى : « ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » (و) عدم (الاكل على الطريق) والتخلي فى المجتمع ولو مستور العورة . (وشبهه) من المنفرات هذا كله فى المنفرات العقلية وأما المنفرات الشهوية التى يحكم العقل بحسنها كلبس الخشن والنوم على الأرض ونحو ذلك فانها من الفضائل التى تحكم العقول كافة بحسنها فلا تكون منافية بل مؤيدة .

(مسألة) فى الطريق الى معرفة صدق النبي (وطريق معرفة صدقه) فى دعوى النبوة (ظهور المعجزة على يده و) المراد بها (هو ثبوت ماليس بمعتاد) كاشباع الخلق من رغيف واحد (أو نفي ماهو معتاد) لعدم شبع نفر واحد من الف رغيف ، فان كلا الأمرين بدون مدخلية للفاعل فى التكوينيات

شرح تجرید:

ہر معاملہ کو بآسانی سمجھ سکے۔ زیرک ہو۔ مضبوط قوت ارادی کا حامل ہو۔ جو فیصلہ کرے اس پر ڈٹ جائے۔ قوت فیصلہ میں کمزور نہ ہو معاملات میں گومگو کی حالت میں نہ رہے۔

دلیل: اگر نبی میں مذکورہ اوصاف نہ ہوں تو کوئی بھی اس کی اطاعت میں رغبت نہیں کرے گا۔ لوگوں کے لئے باعث مذاق بن کر رہ جائے گا۔ اور ایسی صورت حال سے مقصد بعثت ہی فوت ہو کر رہ جائے گا۔

نبی کو عارضہ سہواً نہ ہو۔ تاکہ احکام الہیہ کی تبلیغ سہواً کی نذر نہ ہو جائے۔ خلاصہ یہ کہ ہر ایسی صفت جو کسی بھی حیثیت سے پستی پر دلالت کرتی ہو۔ نبی میں نہیں ہونا چاہیے۔ مثلاً آباء اور امہات کی جانب سے کوئی کمزوری نہ ہو۔ عورت اور مرد کے مابین ناجائز تعلقات کا ذریعہ نہ بنے۔ علت المشائخ وغیرہ جیسی رذالت سے دور ہو۔ حسباً ونسباً رذیل نہ ہو۔ بخیل نہ ہو۔ نسباً خالص ہو۔ کیونکہ عہر امہات کا حامل معاشرہ میں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ پھر ایسے فرد کی اطاعت کیسے کی جائے گی۔ نبی کو بداخلاق اور مرض ابنہ جیسے امراض کا مریض نہیں ہونا چاہیے۔ کیونکہ مذکورہ اور ان جیسے دیگر تمام نقائص سے مقصد بعثت فنا ہو جائے گا۔ ارشاد باری ہے "لو کنت فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک" نبی راہ چلتے ہوئے کھانے پینے میں مصروف نہ رہے۔ جہاں تک ایسے امور کا تعلق ہے جو خواہشات نفس سے متعلق ہیں تو عقلاً ان کی مخالفت مستحسن ہوا کرتی ہے نرم کی بجائے موٹا لباس پہننا، مرغن کی بجائے سادہ کھانا کھانا، چارپائی یا نرم گدوں کی بجائے سخت زمین وغیرہ پر سونا، یہ ایسے اعمال ہیں جو مذموم نہیں بلکہ ممدوح ہوتے ہیں۔ اور تمام عقلائے عالم ان افعال کی تعریف کرتے ہیں۔ اور ایسے تمام اعمال موید عہدہ الہی ہوتے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۵ : معرفت نبی کا ذریعہ:

دعوائے نبوت اور صداقت نبی کو معلوم کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ دیگر اعمال وافعال اور حسب ونسب نبی کے علاوہ ظہور معجزہ ہے۔ معجزہ سے مراد ایسے امور ہیں جو خلاف عادت ہوں مثلاً ایک روٹی سے بے شمار افراد کو شکم سیر کر دینا۔ یا اس کے برعکس عادت کے خلاف کسی معاملہ کا اظہار مثلاً ہزار روٹی سے ایک آدمی شکم سیر نہ ہو۔ مذکورہ دونوں مثالیں کسی بھی ایسے فرد بشر سے انجام نہیں پا سکتیں جسے تکوین میں قوت تصرف نہ ہو۔

التى لايعقل الا باجازة من خالق الكون محال ، وانما شرط ذلك بقوله : (مع خرق العادة) لأن مجرد ثبوت غير المعتاد ليس دليلا فان صنع الطائرة مثلا لم يكن معتاداً ومع ذلك لايدل صنعها على شيء لانه ليس من خرق العادة وكذلك فى طرف نفى المعتاد - فتدبر (ومطابقة الدعوى) اذلو لم يدع مظهر المعجزة كالأولياء الذين تأتى منهم الكرامة أو ادعى ولكن لم يطابق الخارق دعواه ، كما لو ادعى النبوة وقال : « معجزتى نبع الماء الكثير من البئر » فتفل لذلك فانعكس الأمر وغار ماؤها القليل لم تكن دليلا لشيء .

ثم انهم شرطوا فى اثبات المعجزة للنبوة أمراً آخر وهو عدم المعارضة ، فلو ادعى زيد انه نبي ومعجزاته انطاق الحجر وادعى عمرو انه ليس بنبي ومعجزته تكذيب الحجر له فنطق حجر بصدق الأول وآخـــر بكذبه لم تثبت نبوته . وعندى ان هذا الشرط غير تام اذ مثل ذلك لايعقل فان التصرف فى التكوينيات بغير أسباب مجعولة لها لايمكن الا باجازة من خالق الكون ، ولا يعقل اجازته تعالى للكاذب ، كما ان اشتراط صلاح الزمان فلا تقبل معجزة مدعى النبوة بعد خاتم الانبياء ﷺ غير تام لما ذكر .

(مسألة) فى الكرامة . وقـــد اختلفوا فى جواز ظهورها على أيدى الصالحين : فالمصنف (ره) تبعاً لأهل الحق ذهب الى جوازه (و) ذلك لأن (قصة مريم) عليها السلام على مادل عليه قوله تعالى : « كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله » ، بل وقصة حملها بلا مس بشر (وغيرها) من قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى : « انا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك » ، وغيرهما مما دل متواتر

شرح تجرید:

اور تکوین میں خالق کون کے اذن کے بغیر تصرف ناممکن ہے ۔ خلاف معمول امور کے اظہار میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ خارق عادت بلا ظاہری اسباب کے ہوں ۔ کیونکہ آج کل ایسے امور بھی دیکھنے میں آرہے ہیں جو خلاف عادت تو ہیں لیکن خارق عادت نہیں ہیں۔ مثلاً لوہے کو ہوا میں اڑانا یا سطح آب پر تیرانا وغیرہ ۔ یہ سب امور خلاف عادت ہیں لیکن اس لئے خارق نہیں ہیں کہ ان کے مادی اسباب موجود ہیں ۔ اظہار معجزہ دعویٰ کے مطابق ہونا چاہیئے ۔ یعنی اولاً تو اظہار معجزہ کے ساتھ دعوائے نبوت بھی ہونا چاہیئے ایسا نہ ہو کہ مظہر معجزہ دعوائے نبوت نہ کرے اور معجزہ دیکھنے والے اسے نبی ماننا شروع کردیں ۔ جس طرح اولیا سے خارق عادات امور ظاہر ہوتے ہیں لیکن ان کا عدم ادعائے نبوت ، ان کے نبی نہ ہونے کی دلیل ہوگا ۔ اور ثانیاً معجزہ ویسے ہی ہو جیسے مدعی نبوت کا دعویٰ ہو ۔ مثلاً نبی کہتا ہے کہ اگر میں لعاب دہن ڈال دوں تو اس کا پانی بڑھ جائے گا ۔ اور جب وہ لعاب دہن ڈالے اور پانی میں اضافہ کی بجائے جو تھوڑا بہت موجود ہو وہ بھی خشک ہو جائے تو ایسا شخص کبھی نبی نہیں ہوسکتا۔

بعض علماء نے ثبوت نبوت کے لئے ایک اور شرط بھی مقرر کی ہے ۔ اور وہ یہ ہے کہ مدعی نبوت کے مقابلہ میں کوئی دوسرا مدعی نہ ہو ۔ مثلاً زید دعویٰ کرے کہ میں نبی ہوں اور میرا معجزہ یہ ہے کہ یہ پتھر میرے ساتھ بات کریگا ۔ اور خالد دعویٰ کرے کہ یہ نبی نہیں ہے اور میرا اعجاز یہ ہے کہ پتھر اگر اس سے بولے گا تو اس کے دعویٰ کی تکذیب کرے گا ۔ پھر زید نے پتھر سے بات کی تو پتھر اس سے ہمکلام تو ہوا لیکن اس نے زید کے دعوائے نبوت کی تکذیب کردی تو نبوت زید ثابت نہیں ہوگی۔

لیکن میرے نزدیک یہ شرط غلط ہے کیونکہ پتھر کا کسی انسان سے ہمکلام ہونا صرف اس وقت ممکن ہوسکتا ہے جب وہ انسان پتھر میں تکوینی تصرف رکھتا ہو ۔ اور پتھر میں تکوینی تصرف صرف اس وقت ممکن ہوگا جب خالق کون کی طرف سے انسان کو اذن تصرف ہو ۔ اور اللہ کی طرف سے کسی بھی جھوٹے مدعی نبوت کے لئے تکوینیات میں تصرف کا اذن ناممکن ہے ۔ اور ثانیاً خاتم الانبیاء کے بعد کوئی کتنے ہی معجزات دکھادے ۔ وہ تمام معجزات نہ تو دلیل نبوت ہوں گے اور نہ ہی ایسے شخص کو نبی تسلیم کیا جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۶ : کرامت کیا ہے :

کرامت بھی خارق عادت ہی ہوتی ہے ۔ فی الواقع کرامت اور معجزہ ایک ہی چیز کے دو نام ہیں ۔ صرف نسبت میں فرق ہے اگر خارق عادت کا ظہور مدعی نبوت کے ہاتھ سے ہو تو معجزہ کہلائے گا ۔ اور اگر وہی خارق عادت غیر مدعی نبوت کسی عبد صالح کے ہاتھ سے ظاہر ہو تو کرامت کہا جائے گا ۔ علمائے امت میں اختلاف ہے کہ کیا کرامت کا ظہور غیر نبی سے ہوسکتا ہے یا نہیں ؟ معت علام نے اہل حق کی اتباع میں ظہور کرامت کو غیر انبیاء سے جائز قرار دیا ہے ۔ کیونکہ غیر نبی سے خارق عادت کے ظہور کے بکثرت شواہد موجود ہیں ۔ مثلاً جناب مریم کے قصہ میں ہے ۔ جب جناب زکریا جناب مریم کے ہاں تشریف لاتے تھے و محراب میں میوہ جات دیکھ کر پوچھتے تھے ۔ یہ کہاں سے آگئے ۔ تو جناب مریم جواب دیتی تھیں ۔ اللہ کی طرف سے ۔ اسی طرح حمل جناب مریم کا واقعہ ، جناب آصف بن برخیا کا قصہ جس کی حکایت خالق نے قرآن میں اس طرح کی ہے ۔ میں تخت بلقیس پلک جھپکنے سے قبل آپ کو لا کر دے سکتا ہوں ۔ علاوہ ازیں تواتر کے ساتھ غیر انبیاء سے خارق عادات کا ظہور موجود ہے ۔

الكرامة

تعطي جواز ظهورها على الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته

الروايات على وثوقها عن الصلحاء والأئمة (ع) (تعطي جواز ظهورها على) أيدى (الصالحين) وذهب جماعة الى امتناع ذلك وأولوا قصة مريم (ع) على انها ارهاص لعيسى ﷺ وقصة آصف على انها معجزة لسليمان، واستدلوا للمنع بأمور

(الأول) - انه لو صدرت المعجزة عن غير النبي لكثر وقوعها حتى تكون من العاديات وتبطل حينئذ النبوة لأن ظهور أمر عادي على يدي شخص لايدل على نبوته . (و) جوابه انه (لايلزم) من كثرة التكرار (خروجه عن) حد (الإعجاز) اذ صدورها عن الأولياء لايجعلها عادة .

(الثاني) - ان الناس انما يتبعون الأنبياء لظهور المعجزة على يدهم فان صدرت عن غيرهم هان أمرهم ولم يتبعهم الناس . (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (النفور) عن النبي بمشاركة الولي له في ظهور المعجزة على يده كما لايلزم ذلك من مشاركة نبي آخر .

(الثالث) - انه انما يتميز النبي عن غير النبي بظهور خارق العادة على يده دون غيره ، فلو ظهر على يد غيره أيضاً لزم عدم تميز النبي عن غيره وهو نقض للغرض . (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (عدم التميز) اذ ليس المائز المعجزة فقط بل المعجزة المقرونة بالدعوى وهي مختصة بالنبي .

(الرابع) - انه لو صدر الخارق عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة الاختصاص بالنبي ، فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (ابطال دلالته) اذ الخارق بنفسه ليس دليلا بل الدليل هو الخارق المقرون بالدعوى وهو خاص بالنبي لايصدر عن غيره .

شرح تجرید:

جن کے راوی صالحین امت اور قابل وثوق افراد ہیں۔ ان تمام سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ غیر انبیاء صالح اور خدا رسیدہ افراد سے خارق عادت کا ظہور ممکن ہے۔

امت مسلمہ کے علماء میں سے بعض کا خیال ہے کہ غیر انبیاء سے خارق عادت کا ظہور ناممکن ہے۔ اور ان افراد نے قصہ جناب مریم کی تاویل یہ کی ہے کہ جناب مریم کے پاس رزق الہٰی کا آنا حضرت عیسیٰ کی تمہید آمد تھی۔ اور جناب آصف کا واقعہ فی الحقیقہ جناب سلیمان کا معجزہ ہے۔ ان علماء نے اپنے مسلک کو ثابت کرنے کی خاطر حسب ذیل پانچ دلائل دیئے ہیں۔

دلیل نمبر ۱: اگر ہم ہر غیر نبی سے خارق عادت کے ظہور کو جائز قرار دے دیں تو پھر نبی اور غیر نبی میں امتیاز نہیں رہے گا۔ اور خوارق عادت کی بھرمار ہو جائے گی۔ لہٰذا غیر نبی سے اظہار خارق عادت ناجائز ہے۔

جواب: کسی بھی خارق عادت کا بکثرت ظہور اس بات کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتا کہ وہ حد اعجاز ہی سے نکل جائے کیونکہ غیر نبی سے بھی ہر کس و ناکس سے تو اس کا اظہار نہیں ہوتا۔ بلکہ صرف دست اولیاء ہی سے اظہار ہوتا ہے۔ اور ایسے اولیاء کہاں بکثرت ملتے ہیں کہ ان سے خارق عادات کا اظہار نبی اور غیر نبی میں امتیاز ہی کو ختم کر دے۔

دلیل نمبر ۲: عوام الناس کو اطاعت اور اتباع نبی پر صرف معجزہ ہی مجبور کرتا ہے۔ اگر غیر نبی سے بھی اظہار معجزہ کو ممکن بنا دیا جائے تو پھر معاملہ انبیاء میں وزن نہیں رہے گا۔ اور غیر انبیاء بھی خارق عادت کے اظہار میں عوام الناس کو اپنی اطاعت کی دعوت دے سکتے ہیں۔

جواب: جس طرح از روئے تاریخ بنی اسرائیل میں بیک وقت ایک سے زیادہ انبیاء رہے ہیں۔ اور ایک نبی نے دوسرے کی نبوت کو اپنی مخالفت نہیں سمجھا اسی طرح اگر ایک وقت میں ایک نبی اور دوسرا کوئی ولی اظہار معجزہ کر دیتے ہیں تو اس میں نبوت نبی پر کسی قسم کا نہ تو حرف آئے گا۔ نہ ہی اس کی کوئی کمزوری ظاہر ہو گی اور نہ عوام الناس کی اطاعت تقسیم ہو گی۔

دلیل نمبر ۳: نبی اور غیر نبی میں صرف معجزہ ہی وجہ امتیاز ہے اگر اس علامت کو بھی ختم کر کے غیر انبیاء میں بھی یہ پایا جائے تو پھر امتیاز مٹ جائے گا۔

جواب: نبی اور غیر نبی میں مابہ الامتیاز صرف معجزہ نہیں ہے بلکہ مابہ الامتیاز معجزہ مع دعویٰ النبوۃ ہے اور جب نبی کی طرف سے معجزہ کے ساتھ دعوائے نبوت ہے اور غیر نبی کی طرف سے معجزہ کے ساتھ دعوائے نبوت نہیں ہے تو پھر مابہ الامتیاز موجود ہے۔

دلیل نمبر ۴: اگر غیر نبی سے بھی خارق عادت کو تسلیم کر لیا جائے تو خارق عادت کا اختصاص بالنبی ختم ہو جائیگا حالانکہ خارق عادت کا اختصاص بالنبی ہی دلیل نبوت ہے۔ جب یہ اختصاص ختم ہو جائے گا تو دلالت از خود ختم ہو جائے گی۔

جواب: یہ دلیل بھی دلیل نمبر ۳ جیسی ہے صرف لفظ بدلے ہوئے ہیں۔ صرف خارق عادت کا اظہار اختصاص نبوت نہیں ہے بلکہ خارق عادت مع دعوائے نبوت اختصاص نبوت ہے۔ اور غیر نبی کی طرف سے دعوائے نبوت ہی نہیں تو پھر اختصاص نبی کیسے ختم ہو گا۔

ظهور الخارق

ولا العمومية . ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون

(الخامس) - انه لو جاز ظهور الخارق على يد غير النبي لجاز صدوره على يد كل صادق حتى من يخبر بان زيداً في المكان الكذائي وخالداً أخو عمرو ويلزم من ذلك عمومية المعجزة حتى لايخلو منها انسان . (و) الجواب ان ذلك (لا) يستلزم (العمومية) اذ المدعى هو ظهورها على أيدى الصالحين الاولياء لله تعالى لاعلى يد كل صادق ولو فى قضية واحدة .

(مسألة) اصطلحوا على تسمية الخارق الجارى على يد النبي بعد النبوة بالمعجزة وقبل النبوة بالإرهاص وعلى يد غير النبي بالكرامة . ثم ان بعض من منع من ظهور المعجزة على يد غير النبي ذهب الى امتناع ذلك قبل النبوة . والحق الذى عليه الغالب جوازه (و) ذلك لأن (معجزاته) أى نبينا (عليه وآله السلام قبل النبوة) من انشقاق ايوان كسرى وغورماء بحر ساوة وانطفاء نار فارس والغمام الذى كان يظلله من الشمس وتسليم الاحجار عليه وغيرها (تعطى) جواز (الارهاص) .

(مسألة) فى ظهور المعجزة على أيدى الكذابين بالعكس . وقد اختلفوا فى ذلك فالذين منعوا من الكرامات منعوا عن ذلك ، وربما يستدل له بأنه يكفى فى تكذيبهم عدم ظهور المعجزة على أيديهم فيكون اظهار الخارق بالعكس عبثاً ، والحق جوازه (و) ذلك لوقوعها فى (قصة مسيلمة) الكذاب حيث انه لما ادعى النبوة قيل له : ان رسول الله ﷺ دعى لأعور فارتد بصيراً ، فدعى مسيلمة لأعور فذهبت عينه الصحيحة . وقيل له : ان رسول الله ﷺ تفل فى بئر فازداد ماؤها . فتفل فى بئر فغار ماؤها (و) قصة (فرعون) فانه لما ضرب موسى عليه السلام لبنى إسرائيل طريقاً فى البحر يبساً قال فرعون : انا

شرح تجرید :

دلیل نمبر۵ : اگر ظہور معجزہ کو غیر انبیاء کے لئے عام کردیا جائے تو پھر ہر سچے شخص کو بھی معجزہ نما کہنا درست ہو جائیگا۔ مثلاً ایک شخص زید کے کسی مکان میں ہونیکی اطلاع دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ خالد عمران کا بھائی ہے۔ وغیرہ وغیرہ

جواب : یہ استدلال دعویٰ ہی کے مطابق نہیں ہے کیونکہ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ غیر انبیاء میں صرف اولیاء اللہ ہی اظہار معجزہ کرسکتے ہیں۔ ہم نے ہر صادق کے ہاتھ سے ظہور اعجاز کا دعویٰ ہی نہیں کیا۔ لہٰذا عمومیت معجزہ کا اعتراض ہی غلط ہے۔

مسئلہ نمبر ۷ : معجزہ اور کرامت میں فرق :

علمائے امت نے یہ اصطلاح بنا رکھی ہے کہ :

اگر خارق عادت مدعی نبوت سے بعد از اعلان نبوت صادر ہو تو اسے معجزہ کہا جائے گا۔ اور اگر قبل از اعلان نبوت ایسے شخص سے صادر ہو جس نے بعد میں دعوائے نبوت کیا ہے تو اسے تمہید نبوت کہا جائے گا۔ اور اگر غیر مدعی نبوت کے ہاتھ سے خارق عادت کا ظہور ہو تو اسے کرامت کہا جائے گا۔

جو علماء غیر نبی سے صدور معجزہ کو جائز نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک اعلان نبوت سے قبل بھی خارق عادت کا صدور ہونا جائز ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ نبی سے اعلان نبوت سے قبل یا اعلان نبوت کے بعد ہر دور میں خارق عادت کا ظہور نہ صرف ممکن ہے بلکہ واقع ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس دعویٰ کے شواہد موجود ہیں۔ ایوان کسریٰ میں دراڑیں۔ دریائے ساوہ کا خشک ہونا۔ آتش کدہ فارس کا بجھ جانا۔ آپ پر بادل کا سایہ، پتھروں وغیرہ کا آپ کو سلام کرنا۔ یہ تمام خارق عادت اعلان نبوت سے قبل ہوئے تھے۔ اور ایسے مسلمات میں جن سے کوئی بھی انکار نہیں کرسکتا۔ یہ تمام معجزات تمہید نبوت کے ذیل میں آئیں گے۔ اور ان کا صدور جائز ہے۔

مسئلہ نمبر ۸ : جھوٹے مدعیان نبوت اور خرق عادت :

نبی حق اور جھوٹے مدعی نبوت ہر دو سے خارق عادت کا صدور تو ہوتا ہے لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ نبی برحق جو کہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ اور جھوٹا مدعی نبوت جو کہتا ہے اسکے برعکس عمل ہوتا ہے۔ جو علماء جھوٹے مدعیان نبوت سے خارق عادت کے صدور کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ جھوٹے مدعی نبوت کی تکذیب کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے دعویٰ کے مطابق یا مخالف کچھ بھی ظاہر نہ ہو۔ ممکن حق شبہ ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے کیونکہ مسیلمہ کذاب کے واقعات ہمارے سامنے ہیں جب اس نے دعوائے نبوت کیا تو کہا گیا کہ محمدؐ نے ایک کانے کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا تو وہ بینا ہوگیا۔ مسیلمہ نے کہا یہ کونسا مشکل کام ہے میں بھی ایسا کرسکتا ہوں چنانچہ اسکے پاس کانا آدمی لایا گیا اس نے اسکی معذور آنکھ پر ہاتھ پھیرا تو جو آنکھ صحیح تھی وہ بھی ختم ہوگئی۔ اور وہ اندھا ہوگیا۔ پھر اسے کہا گیا کہ محمدؐ نے ایک ایسے کنوئیں میں لعاب دہن ڈالا ہے جس کا پانی بہت کم تھا تو اس کا پانی اتنا زیادہ ہوگیا کہ اب خشک ہی نہیں ہوتا۔ مسیلمہ نے کہا میں بھی ایسا کرسکتا ہوں چنانچہ اسے ایک ایک القدار پانی والے کنوئیں پر لے گئے جہاں مسیلمہ نے اس میں لعاب دہن ڈالا۔ اس میں جو پانی پہلے تھا وہ بھی خشک ہوگیا۔ واقعہ فرعون تو قرآن میں موجود ہے۔ جب حضرت موسیٰ نے دریائے نیل میں عصا مارا تو اس سے راستہ پیدا ہوگیا۔ فرعون نے کہا جس راستہ سے موسیٰ اور بنی اسرائیل گذرے ہیں ہم بھی اسی

وابراهيم (ع) تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا تجب الشريعة وظهور معجزة القرآن وغيره مع

أيضاً تمر على هذا الطريق ، فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعاً . (و) قصة نمرود (وإبراهيم ﷺ تعطي جواز اظهار المعجزة على العكس) فانه لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاما قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هيبة منى لجلالته نار فى تلك الحال فاحترقت لحيته .واما ماذكروه من الدليل فالجواب ان العكس قد يتضمن مصلحة وهى التأكيد فى التكذيب ، اذ ربما يقال انه لم يظهر الله على يده المعجزة فعلا لمصلحته وسيظهرها بعد ذلك .

(مسألة) فى لزوم عدم انقطاع الشريعة (و) ذلك لأن (دليل الوجوب) أى وجوب البعثة وهو كونه لطفاً (يعطى العمومية) أى عمومية البعثة بحيث لاتنقطع الشريعة بل تبقى مستمرة الى زمان النبي المتأخر وهكذا . وقد خالف فى ذلك الأشاعرة بناءاً على أصلهم من نفى الحسن والقبح العقليين .

(مسألة) اختلفوا فى انه هل يجوز أن يكون نبي ليس له شريعة أم لا (و) الحق انه (لاتجب الشريعة) لامكان ان يكون بعثة النبي لتأكيد مافى المعقول فلا تكون عبثاً كما يجوز بعثة نبي بعد نبي بدون ان يكون للثانى شريعة كما وقع فى موسى وهارون عليهما السلام ، خلافاً لقوم زعموا عدم جواز ذلك واستدلوا بان العلم بالعقليات كاف فبعثة النبي تكون لغوا . والجواب ماعرفت من انه يجوز ان تكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى مافى العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثا .

(مسألة) فى نبوة نبينا محمد ﷺ (وظهور معجزة القرآن وغيره مع

شرح تجرید:

سکتے ہیں۔ چنانچہ فرعون جب گذرنے لگا اور اس کا پورا لشکر نیل میں آگیا تو دریائے نیل بہنے لگا۔ اور وہ سب غرق ہو گئے۔ اسی طرح قصہ نمرود بھی موجود ہے۔ جب حضرت ابراہیم کو آتش نمرود میں ڈالا گیا اور آگ نے آپ کو نہ جلایا تو نمرود نے کہا میری ہیبت سے مرعوب ہو کر آگ نے اپنی فطرت بدل دی ہے۔ اسی وقت آگ کا ایک شعلہ بڑھا جس سے نمرود کی داڑھی جل گئی۔

جواب: ان مسلمہ واقعات کے بعد اگرچہ ضرورت نہیں تھی لیکن پھر بھی مناسب ہوگا اگر ان علماء کے استدلال کا جواب بھی دے دیا جائے کہ جھوٹے مدعی نبوت سے خارق عادت کے صدور کی کوئی وجہ نہیں ہے تو ان کی خدمت میں گزارش یہ ہے کہ وجہ معقول موجود ہے اور وہ یہ کہ اگر جھوٹے مدعی نبوت کے دعویٰ کے برعکس خارق عادت کا صدور نہ ہو تو اسے یہ کہنے کا موقعہ مل جائے گا کہ ابھی چونکہ مصلحت نہیں تھی اس لئے اللہ نے کسی اور وقت کیلئے اٹھا رکھا ہے۔ یوں اس کے جھوٹ کا بھرم نہیں کھل سکتا۔ لیکن جب اس کے دعویٰ کے برعکس خارق عادت کا صدور ہو جائے تو نہ اس نبی کو اور نہ اس کے ماننے والوں کو یہ کہنے کا موقعہ مل سکتا ہے کہ اب مصلحت نہیں تھی بعد میں ہو جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۹: وجوب بعثت سے استمرار شریعت برقرار رہے گا:

اگر وجوب بعثت کو تسلیم کر لیا جائے تو کسی زمانہ اور کسی دور میں سلسلہ شریعت منقطع نہیں ہوگا کیونکہ ہم نے وجوب بعثت کی دلیل لطف الٰہی کو قرار دیا ہے اور لطف میں عمومیت ہے یعنی سلسلہ بعثت اسی طرح مستمر رہے گا کہ دوسرے نبی کی بعثت تک ماقبل نبی کی شریعت برقرار رہے گی۔ اشاعرہ اس سلسلہ میں تمام فرق اسلام سے مختلف ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی نہیں ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱۰: بلا شریعت کسی نبی کی بعثت ممکن ہے یا نہیں؟

علمائے امت میں اختلاف ہے کہ کیا جو بھی نبی مبعوث ہو اس کے لئے صاحب شریعت ہونا بھی واجب ہے یا نہیں؟ بعض علماء کے نزدیک شریعت جدیدہ کے بغیر بعثت نبی کا تصور بھی ناممکن ہے۔ اور بعض کے نزدیک بلا شریعت بھی بعثت نبی جائز ہے اور یہی حق ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بلا شریعت نبی مبعوث عوام الناس کے ذہنوں میں موجود نظام کا مؤید ہو کر آئے۔ یا جناب ہارون کی طرح دوسرا نبی، نبی اول کی شریعت ہی کا مبلغ ہو۔ لہٰذا بعثت بلا شریعت بھی عبث اور بے سود نہیں ہوگی۔

جو علماء بلا شریعت بعثت نبی کو ناجائز سمجھتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ علم بالعقلیات ہی سکون معاشرہ کیلئے کافی ہوتا ہے۔ اس لئے بعثت نبی لغو اور بے فائدہ ہوگی۔ لیکن ہم نے اس کا جواب عرض کر دیا ہے۔ بعض اوقات بعثت ایسی مصلحت کی حامل بھی ہوتی ہے۔ جو عوام الناس کے ذہن میں موجود افکار کی مؤید ہوتی ہے۔ اور بعثت سے ان افکار کی تائید ہو جاتی ہے۔ لہٰذا کسی بھی صورت میں بعثت کو لغو اور بے فائدہ نہیں کہا جا سکتا۔

مسئلہ نمبر ۱۱: سرور انبیاء کی نبوت:

محمدؐ ابن عبداللہ خاتم الانبیاء ہیں۔ آپؐ کا دعوائے نبوت اور قرآن کے علاوہ دیگر معجزات کا اظہار

اقتران دعوة نبينا محمد (ص) يدل على نبوته ، والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا

اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته) أى ان نبينا ادعى النبوة واظهر المعجزة عقيب ذلك وكل من كان كذلك فهو نبي ، اما انه ادعى النبوة فللتواتر المقطوع من جميع أهل الملل وكثير من غيرهم ، واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن الذى هو المعجزة الباقية . (و) يدل على كونه معجزة ما تضمنه من (التحدى) فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى : « قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » وقوله تعالى : « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » و (مع) ذلك فقد ظهر منهم (الامتناع و) عدم التمكن مع (توفر الدواعى) لاتيانهم بمثله اظهاراً لفضلهم واخماداً لنوره ﷺ وبالاخرة اضطروا الى المحاربة والمقاتلة كما يحفظ تاريخ الامم كل ذلك . فانهم لو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصوارف كما نقل الينا خزعبلات مسيلمة وغيره ممن ادعي النبوة ، فعدم معارضتهم له مع تحديه (يدل على الاعجاز) واما ان كل من كان كذلك فهو نبي فلما تقدم من قبح اظهار المعجزة على أيدى الكذابين والله تعالى منزه عن القبيح (والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده) وهو بالغ فوق الألف كما لايخفى على من راجع تاريخه ﷺ .

(مسألة) فى وجه اعجاز القرآن (واعجاز القرآن قيل لفصاحته) كما عن الجبائيين (وقيل لاسلوبه وفصاحته معاً) كما عن الاكثر ، والمراد بالاسلوب

شرح تجرید :

یہ تمام امور آپؐ کی نبوت کی دلیل ہیں۔ کیونکہ آپؐ نے اولاً دعوائے نبوت کیا۔ اس کے بعد اظہار معجزہ کیا اور جو بھی دعوائے نبوت کے بعد اظہار معجزہ کرے لامحالہ وہی نبی ہوتا ہے۔ لہٰذا آپؐ بھی نبی ہیں۔

دعوائے نبوت : آپؐ کا دعوائے نبوت تواتر سے منقول ہے۔ آپؐ کی نبوت کا کلمہ پڑھنے والے خواہ کسی بھی فرقے سے متعلق ہیں تمام نے آپؐ کے دعوائے نبوت کی روایت کی ہے۔ اور امت مسلمہ کے علاوہ دیگر مذاہب و ادیان کے حامل افراد نے بھی آپؐ کے دعوائے نبوت کو روایت کیا ہے۔

اظہار معجزہ : دعوائے نبوت کے بعد آپؐ نے قرآن کو بطور معجزہ پیش کیا۔ جو آج تک اپنی اعجازی صورت میں موجود ہے۔ اور آپ نے بذریعہ قرآن نہ صرف فصحائے عرب کو بلکہ عالم انسانیت کو چیلنج کیا ہے کہ اگر قرآن کلام خالق نہیں ہے تو تم مل کر اس جیسا پورا قرآن تم بھی مقابلہ میں لاؤ۔ ارشاد باری ہے "قل لئن اجتمعت الجن والانس علی ان یاتو بمثل ھذا القرآن لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیراً" دوسرے مقام پر ارشاد ہے "فاتو بعشر سور مثلہ مفتریات" ایک اور مقام پر ارشاد ہے "فاتو بسورۃ من مثلہ"

اور آج تک کوئی بھی اس چیلنج کا مقابلہ نہیں کر سکا۔ حالانکہ عرب میں فصاحت، بلاغت اور ان کے پاس مقابلہ کیلئے دیگر وسائل کی کمی نہ تھی۔ اور نہ ہی وہ سرور انبیاءؐ کی نبوت کو پنپتا ہوا دیکھ سکتے تھے۔ چنانچہ جب وہ قرآن کا مقابلہ کرنے سے عاجز آگئے تو انہوں نے دوسری راہ اختیار کی۔ اور جارحیت اور تشدد سے آپؐ کی نبوت کو ختم کرنے کی سعی کی۔ تاریخ عالم میں غزوات کی داستانیں آج تک موجود ہیں۔ اگر ان میں مقابلہ کی ہمت ہوتی تو وہ قرآن جیسا قرآن یا دس سورتیں یا ایک سورت ہی سامنے لاتے۔ اگر انہوں نے ایسا کیا ہوتا تو یقیناً وہ ہم تک بھی پہنچ جاتا۔ کیونکہ نہ تو ان لوگوں کے سامنے کوئی مانع تھا۔ اور نہ ہی ان کے وسائل کم تھے۔ اگر دیگر جھوٹے مدعیانِ نبوت مثلاً مسیلمہ کذاب وغیرہ کے خرافات ہم تک پہنچ گئے ہیں۔ تو پھر فصحائے عرب کا مقابلہ میں لایا ہوا قرآن کیسے نہ پہنچا۔ لہٰذا ان لوگوں کا مقابلہ قرآن نہ کر سکنا اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن معجزہ ہے۔

یہ تو واضح سی بات ہے کہ جو بھی ادعائے نبوت کے ساتھ اظہار معجزہ کرے وہ نبی ہوتا ہے۔ کیونکہ سابقاً ہم ثابت کر چکے ہیں کہ کسی بھی جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ سے اظہار معجزہ قبیح ہے اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ جہاں تک قرآن کے علاوہ دیگر معجزات کا تعلق ہے تو ان کے منقولات میں اگرچہ لفظاً تواتر نہیں لیکن معنوی تواتر موجود ہے اور مطالعہ تاریخ کرنے والے بخوبی جانتے ہیں کہ ان کی تعداد ایک ہزار سے بھی زائد ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۲: وجہ اعجاز قرآن :

جبائیین نے اعجاز قرآن کی وجہ فصاحت قرآن کو قرار دیا ہے۔

اکثر علمائے امت کے نزدیک قرآن کا اسلوب بیان اور فصاحت باہم مل کر وجہ اعجاز قرآن ہیں۔ اسلوب بیان سے مراد

وقيل للصرفة والكل محتمل والنسخ تابع للمصالح

الكيفية التي بها خالف كيفية كلام العرب في الخطب والرسائل والأشعار (وقيل للصرفة) كما عن المرتضى (ره) وبعض آخر ، والمراد بها ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم ذاتا عليها ، وذلك أما بسلب قدرتهم فيكون ذلك من قبيل سلب قدرة القدري عن رفع حجر وزنه مثقال أو سلب دواعيهم (والكل محتمل) وان كان الثاني أقوى ، بل القول بالصرفة بعيد جداً ، وما استدل به غير صالح للاستناد فان المنقول عنهم الاستدلال له بوجهين : (الأول) انا نقطع بأن فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل « الحمد لله » ومثل « رب العالمين » وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة . (والثاني) ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ، ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافياً في الشهادة . وهذان الوجهان لايخفى مافيهما : أما الأول فلأنه ليس حكم البعض حكم الكل ، الا ترى ان غير الأفصح من الناس لايتمكن على الاتيان بمثل الأفصح وان علم مفردات كلام الأفصح بل هو عرب مثله . واما الثاني ان هذا النقل غير مسلم مضافا الى ان عدم معرفة بعض لايضر بالفصاحة .

(مسألة) في النسخ ورد من قال بعدمه فان اليهود قالوا بدوام شريعة موسى ﷺ واستدلوا لذلك بأن نبوة غيره تستلزم النسخ وهو باطل فنبوة غيره باطلة . بيان الملازمة : ان المنسوخ ان كان ذا مصلحة قبح النهي عنه ونسخه وان كان ذا مفسدة قبح الأمر به ابتداءاً . (و) الجواب ان (النسخ تابع للمصالح) والمصالح تتغير بتغير الأوقات فجاز ان يكون حكم معين مصلحة في

شرح تجرید:

قرآن کی وہ کیفیت ہے جو خطبائے عرب کے خطبوں، انشاء پردازان عرب کے خطوط اور شعرائے عرب کے اشعار میں مابہ الامتیاز ہے۔ سید مرتضیٰ اور چند علماء نے قرآن کی وجہ اعجاز قرآن کی اس قوت کو قرار دیا ہے۔ جس کی بدولت قرآن نے تمام ایسے افراد کو اپنے مقابلہ میں آنے سے روک دیا جن میں بالذات چیلنج قبول کرنے کی استعداد تھی۔ لیکن وہ مقابلہ میں نہ آسکے۔ ایسا دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہو سکتا ہے۔ ۱۔ ذات احدیت نے اپنی قدرت کاملہ سے ہر اس شخص سے مقابلہ قرآن کی قدرت ہی سلب کر لے جس میں ایسی طاقت ہو۔ جس طرح کسی ایسے پہلوان سے ہمت سلب کر لی جائے جو دو من وزن اٹھا سکتا ہو اور وہ ایک کیلو نہ اٹھا سکے۔ ۲۔ ذات احدیت مقابلہ کر سکنے والوں سے ان کے تمام وسائل مقابلہ سلب کر لے۔ یوں تو ہر احتمال ممکن ہے۔ لیکن میرے نزدیک اقویٰ قرآن کی فصاحت اور اسلوب بیان کی انفرادیت ہیں۔

جہاں تک سلب قدرت کے نظریہ کا تعلق ہے تو یہ عقلاً ناقابل قبول ہے۔ اور جو استدلال کیا گیا ہے۔ وہ بھی انتہائی ضعیف ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی طرف سے دو ہی استدلال معقول ہیں۔ ۱۔ ہمیں یقین ہے کہ فصحائے عرب مفردات قرآن یا چھوٹے چھوٹے مرکبات۔ مثلاً الحمد للہ رب العالمین وغیرہ کی استطاعت رکھتے تھے۔ اور جو مفردات اور چھوٹے مرکبات کی استطاعت رکھتے ہوں وہ ایک سورہ کا مقابلہ بھی کر سکتے تھے۔ لیکن چونکہ اللہ نے ان سے قدرت مقابلہ ہی سلب کر لی تھی اس لئے وہ مقابلہ نہ کر سکے۔ ۲۔ جمع قرآن کے وقت صحابہ بعض اوقات بعض قرآنی سورتوں اور بعض آیات کو قرآن میں درج کرنے پر توقف کرتے تھے۔ اور قابل اعتماد افراد کی شہادت لیتے تھے۔ حتیٰ کہ ابن مسعود تو تا آخر عمر سورہ فاتحہ اور معوذتین کے جزو قرآن ہونے میں متردد رہا۔ اگر قرآن کی فصاحت اور انداز بیان کی وجہ سے اعجاز ہوتے تو صحابہ کے توقف یا تردد کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ لیکن یہ دونوں دلیلیں ناقص ہیں۔ دلیل اول اس لئے ناقص ہے کہ جز کا حکم کل پر لاگو نہیں کیا جا سکتا۔ عام انسانوں میں سے بھی بعض فصیح اور بعض غیر فصیح ہوتے ہیں۔ حالانکہ غیر فصیح بھی تمام ان مفردات یا چھوٹے مرکبات سے واقف ہوتا ہے۔ جو فصیح کے کلام میں ہوتے ہیں۔ لیکن غیر فصیح پھر بھی غیر فصیح ہی رہتا ہے۔ جہاں تک دلیل دوم کا تعلق ہے تو وہ اولاً تو روایت ہے اور مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بعض رواۃ مخدوش ہیں۔ اور ثانیاً بعض افراد کا فصاحت سے ناآشنا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ قرآن میں بھی فصاحت نہیں۔

مسئلہ نمبر : کیا قرآن دیگر الہامی کتب کا ناسخ ہے؟

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ قرآن تمام سابقہ الہامی کتب کا ناسخ ہے اور جو لوگ قرآن کو دیگر کتب کا ناسخ نہیں مانتے ان کا دعویٰ مسترد کیا جاتا ہے۔ یہودیوں کا دعویٰ ہے کہ شریعت حضرت موسیٰ دائمی ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ غیر موسیٰ کی نبوت شریعت موسیٰ کے نسخ کی مستلزم ہوگی۔ چونکہ نسخ شریعت موسیٰ باطل ہے اس لئے غیر موسیٰ کی نبوت بھی باطل ہے۔ وجہ لزوم یہ ہے کہ اگر منسوخ کسی مصلحت کا حامل تھا تو اب اس سے منع کرنا اور اسے منسوخ کرنا قبیح ہوگا۔ اور اگر ابتداء سے منسوخ میں کوئی مفسدہ تھا تو اس کا حکم دینا قبیح تھا۔ چونکہ اللہ قبیح سے منزہ ہے۔ اس لئے نسخ ہی غلط ہے۔

جواب: احکام کا تعلق وقتی مصالح سے ہوتا ہے۔ اور مصالح وقت اور حالات سے بدلتی رہتی ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک حکم مصلحت وقت کے مطابق ہو۔

وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما أحل لمن تقدم واوجب الختان
بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك . وخبرهم عن موسى (ع)
بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا

زمان دون زمان فيأمر به أولا ثم ينهى عنه ثانياً أو ينهى عنه أولا ثم يأمر به ثانياً (وقد وقع) النسخ أيضاً باعتراف اليهود (حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم) فقد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء (ع) قد أبحت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية ، وورد فيها انه قال لنوح ﷺ خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح بعض ما أباحه لآدم (واوجب) تعالى (الختان) على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح ﷺ (بعد) اباحة (تأخره) على نوح ﷺ (وحرم الجمع بين الاختين) على موسى ﷺ مع انه اباحه لآدم ﷺ (وغير ذلك) من الأحكام التي نسخت في بعض الأديان .

لا يقال : انا وان سلمنا جواز وقوع النسخ عقلا لكنه نص موسى ﷺ على عدم نسخ شريعته فهو ممنوع شرعا . كما يدعيه المسلمون بالنسبة الى دينهم . وذلك لما روى عنه ﷺ انه قال : تمسكوا بالسبت ابداً ، والتمسك بالسبت مناف لشريعة عيسى ﷺ ومحمد ﷺ . لانا نقول : هذا غير تام (و) ذلك لان (خبرهم عن موسى ﷺ بالتأبيد مختلق) مفترى وقد نسب اختلاقه الى ابن الراوندي (ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعاً) لان كلمة ابد استعملت في التوراة بعد مدة مديدة كما ذكره العلامة (ره) في شرح التجريد فراجع .

هذا مضافا الى انه لو سلمنا نقل الخبر لكنه خبر آحاد لا يثبت به الدين لانقطاع تواترهم باستيصال بخت النصر لهم .

شرح تجرید :

اور دوسرے وقت میں وہی حکم خلاف مصلحت ہو اور حاکم بوقت مصلحت اس کا حکم دے دے اور بعد میں اس حکم کو منسوخ کر دے یا ایک وقت میں کام کا کرنا خلاف مصلحت ہو اور حاکم اس سے منع کر دے اور دوسرے وقت میں وہی کام کرنا مصلحت ہو تو حاکم اس کا حکم دے دے۔

علاوہ ازیں خود یہودیوں کے بقول نسخ واقع ہو بھی چکا ہے۔ اور وہ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ حضرت نوح کے لئے بعض ایسی چیزیں حرام قرار دی گئی تھیں۔ جو ان سے پہلے حلال تھیں۔ توراۃ میں ہے کہ اللہ نے حضرت آدم و حوا سے فرمایا۔ جو بھی روئے زمین پر چلتا ہے میں نے وہ تمہارے لئے حلال قرار دیا ہے۔ اور اسی توراۃ میں ہے کہ اللہ نے حضرت نوح سے فرمایا کہ فلاں فلاں حلال جانور اور فلاں فلاں حرام جانور کشتی میں سوار کرے۔ تو ظاہر ہے کہ حضرت آدم کے لئے ہر جانور حلال تھا۔ جبکہ حضرت نوح کے لئے ہر جانور حلال نہ رہا۔ اگر نسخ نہ ہوتا تو پھر حضرت نوح کیلئے بعض جانور کیوں حرام کئے جاتے۔

حضرت نوح کے بعد کے زمانہ کے لئے ختنہ کو واجب قرار دے دیا گیا۔ جبکہ ان سے پہلے ختنہ واجب نہ تھا۔ اسی طرح توراۃ سے قبل زمانہ حضرت آدم میں دو بہنوں سے بیک وقت نکاح ہو سکتا تھا۔ اور حضرت موسیٰ کے زمانہ میں ایک شوہر کے لئے دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنے سے منع کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں کافی احکام خود توراۃ نے لکھے ہیں۔ جو منسوخ کئے گئے۔ اگر توراۃ سے قبل کے احکام توراۃ سے منسوخ ہو سکتے ہیں تو توراۃ کے احکام بعد میں منسوخ کیوں نہیں ہو سکتے۔

اعتراض : اگرچہ عقلاً نسخ جائز ہے لیکن چونکہ حضرت موسیٰ نے اپنی شریعت کے ناقابل منسوخ ہونے پر نسخ کر دی ہے۔ اس لئے اب توراۃ منسوخ نہیں ہوگی۔ کیونکہ حضرت موسیٰ نے فرمایا ہے ہمیشہ سبت سے تمسک رکھنا اور تمسک بالسبت شریعت عیسیٰ اور شریعت محمدؐ کے خلاف ہے۔ وجہ واضح ہے کہ ان شریعتوں پر عمل کرنے سے سبت کا حکم منسوخ ہوتا ہے جبکہ حضرت موسیٰ نے ابداً تمسک بالسبت کا حکم دیا ہے۔

جواب : اولاً : تو حضرت موسیٰ کی طرف ابداً تمسک بالسبت کی نسبت خانہ ساز ہے۔ اور اس کا خالق ابن راوندی ہے جو کسی بھی اعتبار سے قابل اعتماد نہیں ہے۔

ثانیاً : ابن راوندی کی روایت کو قبول کر بھی لیا جائے تو بھی روایت میں لفظ ابداً تا قیامت پر ہرگز دلالت نہیں کرتا کیونکہ کلمہ ابداً طویل مدت پر تو دلالت کرتا ہے لیکن تا قیامت پر ہرگز دلالت نہیں کرتا۔ علامہ نے شرح تجرید میں قدرے تفصیل سے بیان فرمایا ہے۔ ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

ثالثاً : ابن راوندی کی یہ روایت خبر واحد ہے اور خبر واحد کو دین کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ کیونکہ تواتر کا سلسلہ اس وقت ختم ہو گیا تھا جب بخت نصر نے روئے ارض پر بسنے والے ایک ایک یہودی کو چن چن کر قتل کر دیا تھا۔

والسمع يدل على عمومية نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أفضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها

(مسألة) فى عمـــوم نبوة النبى ﷺ (والسمع يدل على عمومية نبوته ﷺ) لقوله تعالى : « لأنذركم به ومن بلغ » ، وقوله تعالى : « وما أرسلناك الا كافة للناس » ، وقوله تعالى : « ليظهره على الدين كله » ، وقوله تعالى : « قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعاً » ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت الى الأسود والأحمر » ، الى غير ذلك من متواتر الأخبار .

وماعن بعض أهـل الكتاب من انه قال بخصوص كونه ﷺ مبعوثاً الى العرب بدليل قوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » ، وقوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » ـ بعد تعميم العشيرة الى العرب ـ وقوله : « وليحكم أهل الأنجيل بما أنزل الله فيه » ، وقوله : « وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله » ، مردود بأن الآية الاولى تدل على ان الرسول بلسان القوم لا ان المبعوث اليهم القوم فقط ، مضافاً الى انه يستلزم كون عرب أهل الكتاب على الباطل وهم لا يسلمون ذلك والآية الثانية أخص من المدعى ، والآيتين الاخيرتين انما هو فى قصة خاصة كما لا يخفى على من راجع مورد نزولها . كيف ولو فرض دلالة الآيات المذكورات لزم تأويلها بما لا ينافى متواتر الآيات والروايات الدالة على عموم نبوته ﷺ .

(مسألة) فى كونه ﷺ أفضل من الملائكة (وهو) ﷺ (أفضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء) وذلك (لوجود المضاد للقوة العقلية) فيهم فانهم ركبوا من عقل وشهوة (وقهره) أى قهر المضاد أى الشهوة (على

شرح تجرید:

مسئلہ : آنحضورؐ کی نبوت عامہ :

یہ مسلم ہے کہ آنحضورؐ کی نبوت علاقائی یا قبائلی نہ تھی اور نہ ہے بلکہ مکانی اعتبار سے آپؐ عالمین کے نبی ہیں، اور زمانی لحاظ سے آپؐ خاتم الانبیاء اور تاقیامت نبی ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ لانذرکم بہ ومن بلغ۔ ما ارسلنک الا کافۃ للناس۔ لیظہرہ علی الدین کلہ۔ یا ایہا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعا۔ آنحضورؐ کا ارشاد ہے، بعثت الی الاسود والاحمر۔

اعتراض : قرآن کریم کی بعض آیات میں صراحت سے بتایا گیا ہے کہ آنحضورؐ عالمین کے لئے نبی نہیں تھے۔ بلکہ پہلے اپنے قبیلہ کے لئے مبعوث ہوئے۔ اور بعد میں نبوت کو عام کر کے عربوں کے لئے عام کر دیا گیا۔ ارشاد ربانی ہے "انذر عشیرتک الاقربین" پھر ارشاد ہوتا ہے "ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومہ" دوسرے مقام پر ارشاد ہوتا ہے "لیحکم اہل الانجیل بما انزل اللہ فیہ" ایک اور مقام پر فرماتا ہے۔ "وکیف یحکمونک وعندھم التوراۃ" یہ تمام آیات اس بات کی دلیل ہیں کہ آپؐ کی نبوت بھی دیگر بہت سے انبیاء کی طرح محدود تھی۔

جواب : یہ نظریہ اس لئے غلط ہے کہ جس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ نبی کی زبان بھی وہی ہے جو اس کی قوم کی ہے۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ دائرہ نبوت ہی صرف عربی قوم ہے۔ بلکہ اس کا معنی تو یہ ہے کہ جس قرآن کا تمہیں چیلنج کیا جا رہا ہے۔ تمہاری ہی زبان ہے۔ جب تم اہل زبان ہو کر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے تو دوسرے کیا کریں گے۔ علاوہ ازیں اگر اہل زبان ہونے کے اعتراض کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر چونکہ توراۃ اور انجیل عبرانی زبان میں تھیں۔ اس لئے اہل کتاب عربوں کو بھی کافر ہونا چاہیئے جبکہ وہی لوگ اس استدلال کو اپنے لئے تسلیم نہیں کرتے۔ جہاں تک انذر عشیرتک الاقربین کا تعلق ہے تو یہ آیت خود دعوائے مدعی سے بھی اخص ہے۔ اور آخری آیات کا تعلق مخصوص واقعات سے ہے۔ آیات کا شان نزول اس کا واضح شاہد ہے۔ اگر یہ فرض کر بھی لیا جائے کہ آیات مذکورہ کا تعلق نبوت کے دائرہ کار سے ہے تو پھر بھی ان کی تاویل کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ ان کے مقابلہ میں ایسی محکم آیات اور متواتر روایات موجود ہیں جو نبوت آنحضورؐ کے تمام کرۂ ارض پر محیط ہونے کی دلیل ہیں۔

مسئلہ نمبر : کیا آنحضورؐ ملائکہ سے افضل ہیں؟

یہ حقیقت ہے کہ آنحضورؐ ملائکہ سے افضل ہیں، اور تمام سابقہ انبیاء سے بھی افضل ہیں۔ اور دیگر انبیاء بھی ملائکہ سے افضل ہیں۔ کیونکہ انبیاء میں دو قوتیں موجود ہیں، قوت عقلیہ اور اس کی ضد قوت شہویہ۔ انبیاء نے قوت شہویہ کو قوت عقلیہ سے مغلوب کر کے اطاعت باری کی ہے۔ جبکہ ملائکہ میں صرف ایک قوت عقلیہ ہوتی ہے۔

الانقياد عليها) أى على القوة العقلية ، ومن المعلوم ان المطيع الموجود فيه القوتان أفضل من المطيع الموجود فيه قوة العقل فقط بحيث لايقدر على المعصية بل ورد فى بعض الأخبار أفضلية المطيع من سائر الناس من الملائكة . هذا ثم انه صلى الله عليه وآله أفضل من سائر الأنبياء لمتواتر الأخبار . والتفصيل فى المطولات .

شرح تجرید:

اور واضح سی بات ہے کہ جس میں دو متضاد قوتیں موجود ہوں اور وہ قوت شہویہ کو مغلوب کر کے قوت عقلیہ کے پیش نظر اطاعت کرے۔ وہ اس سے افضل ہوتا ہے جس کے پاس صرف ایک قوت عقلیہ ہو اور اس کی ضد موجود نہ ہو۔ جس کی بدولت وہ گناہ پر قادر ہی نہ ہو۔ بلکہ احادیث میں تو یہ بھی ہے کہ انسان کما حقہ مطیع خالق ہو وہ بھی سابقہ استدلال کی بنیاد پر ملائکہ سے افضل ہوگا۔

(المقصد الخامس)

في الامامة . الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء

(المقصد الخامس في الامامة) وفيه مسائل :

(مسألة) (الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض) أما كون الامام لطفاً فلبداهة انه لوكان للناس رئيس يرجعون اليه في امور دينهم ودنياهم لكانوا أقرب الى الطاعة وأبعد عن المعصية ، وأما كون اللطف واجباً فلما تقدم . وقد خالف في هذا جماعات : فبعضهم قالوا ليس بواجب أصلا ، وآخرون قالوا واجب سمعا على الله تعالى ، وثالث ذهب الى وجوبه عقلا على الناس ، واستندوا لذلك بوجوه واهية لاتستحق ذكراً . وليعلم ان الامامية لايحصرون دليل وجوب نصب الإمام في العقل بل هو مقابل من لا يقول بوجوبه عقلا .

ثم ان بعضهم اعترض على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأمور :

(الأول) - ان كون الامام لطفاً لايستلزم وجوبه عليه تعالى ، اذ اللطف انما يجب اذا لم يشتمل على مفسدة ومن الجائز ان يكون نصب الامام مشتملا على مفاسد لانعلمها . (و) الجواب ان (المفاسد معلومة الإنتفاء) فان الميزان للواقع في مثل هذه الامور هو الاستقراء التام في المفاسد ، وقد استقريناها فلم نجد شيئاً منها في الإمامة . والقول بأنه مجرد دعوى كما صدر عن القوشجي في غير محله ، فانه مضافا الى النقض بمثل هذا على ماذكره من الأدلة

پانچواں مقصد

بیانِ امامت

مسئلہ نمبر ا : امام بھی نبوت کی طرح لطف ہے۔

نبوت کی طرح امام بھی لطف ہے لہٰذا جس طرح نصب نبی اللہ پر واجب ہے اسی طرح نصب امام بھی اللہ پر واجب ہے۔ تاکہ مقصد بعثت نبویہ بعد از نبی بھی حاصل ہوتا ہے۔

امام کیوں لطف ہے ؟ : واضح سی بات ہے کہ اگر عوام الناس کے پاس ایک ایسا مرکز موجود ہو جو دینی اور دنیاوی امور میں ان کا مرجع ہو تو لوگ اطاعت سے قریب اور معصیت سے دور ہوں گے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ لطف واجب کیوں ہے ؟ : سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے۔ امت مسلمہ میں سے کافی سے زیادہ فرقے اس نظریہ میں اختلاف رکھتے ہیں۔

* بعض کے نزدیک سرے سے نصب امام واجب ہی نہیں۔
* بعض کے نزدیک نصب امام اللہ پر واجب ہے لیکن عقلاً نہیں سمعاً واجب ہے اور
* بعض کے نزدیک نصب امام واجب عقلاً ہے لیکن اللہ پر واجب نہیں خود لوگوں پر واجب ہے۔

ان لوگوں نے اپنے اپنے موقف کو ثابت کرنے کی خاطر مختلف دلائل پیش کئے ہیں۔ جن کا تذکرہ میرے خیال میں چنداں سودمند نہیں ہوگا۔

ہمارے یعنی امامیہ کے نزدیک نصب امام کا وجوب صرف عقلی دلائل میں منحصر نہیں ہے بلکہ عقلی دلائل تو ہم ان لوگوں کے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں جو عقلاً وجوب نصب امام کی نفی کرتے ہیں۔

بعض فرقوں کی طرف سے اللہ کے لئے وجوب نصب امام کے عقیدہ پر چند اعتراضات کئے گئے ہیں۔

اعتراض : یہ مان لینے کے بعد کہ امام لطف ہے پھر بھی یہ ضروری نہیں کہ نصب امام اللہ ہی پر واجب ہو۔ کیونکہ لطف صرف اسی صورت میں واجب ہوتا ہے جب اس میں کوئی مفسدہ نہ ہو۔ اور نصب امام میں ممکن ہے کہ کوئی ایسا مفسدہ پوشیدہ ہو جس سے ہم بے خبر ہوں۔ لہٰذا نصب امام اللہ پر واجب نہیں ہے۔ **جواب :** جہاں تک کسی مفسدہ کا تعلق ہے تو واضح سی بات ہے کہ وہ موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اس قسم کے معاملات میں معیار اور میزان استقراء ہی ہوا کرتا ہے۔ اور ہم نے اپنی طرف سے نصب امام کے سلسلہ میں استقرائے تام کر کے دیکھ لیا ہے۔ ہمیں کوئی مفسدہ نظر نہیں آیا۔ قوشجی نے شرح تجرید میں، ہمارے اس جواب کو صرف دعویٰ ہی دعویٰ قرار دیا ہے۔ قطعاً غلط ہے کیونکہ ہمارا فقط دعویٰ نہیں ہے۔ ہمارے پاس اس دعویٰ کے دلائل بھی ہیں۔ علاوہ ازیں ان دلائل سے قطع نظر ہم نقضاً عرض کریں گے کہ نصب امام کے وجوب میں احتمال مفسدہ پوشیدہ ہے کا استدلال یوں بھی

وانحصار اللطف فيه معلوم للعقـــلاء ، ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا

على قول أهل السنة يرد عليه ان اللازم عدم الحكم بامكان شىء أو امتناعه أو حسنه أو قبحه أو نحو ذلك ، اذ من أين يعلم عدم وجه امتناع للممكن بنظرنا وبالعكس وكذا فى الحسن والقبيح .

(الثانى) ـ ان الامامة انما تجب على تقدير انحصار اللطف فيها ، ومن الجائز ان يكون هناك شىء آخر يقوم مقام الامامة ، فلا تتعين الامامة فى كونها لطفاً فلا تجب على التعيين (و) الجواب ان (انحصار اللطف فيـــه معلوم للعقلاء) ولهذا يلتجىء العقلاء فى كل زمان وكل صقع الى نصب الرؤساء دفعا للمفاسد الناشئة من الاختلاف وجلبا للمنافع واستقامة النظام التام .

(الثالث) ـ ان الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد متصرفا فى الامور ، والشيعة لا تقول بذلك لتجويزه وجود الامام المغلوب المستور فما هو لطف ليس بلازم عندهم وما هو لازم ليس بلطف . (و) الجواب ان الامام (وجوده لطف) كما ان وجود النبي بنفسه لطف (وتصرفه لطف آخر) كما هو معـــلوم (وعدمه منا) فى تكميل اللطف يلزم امور ثلاثة : تعيين الله تعالى وقد عين ، وقبول الامام وقد قبل ، ومساعدة الرعية ولم يفعلوا

وبهذا ظهر ان قول الخصم الامام انما يكون لطفاً اذا كان مبسوط اليد غير تام مضافا الى النقض بكثير من الانبياء الذين لم يكونوا مبسوطى اليد مطلقا أو فى حين كلوط ونوح وابراهيم بل ومحمد صلوات الله عليهم أجمعين .

ج (مسألة) فى انه يجب ان يكون الامام معصوما واستدل لذلك بوجوه :

(الأول) ـ انه لو لم يكن الامام معصوما لزم التسلسل والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : ان الموجب لنصب الامام جواز الخطأ على الامة

شرح تجرید :

بھی باطل ہے کہ کسی چیز کو قطعاً ممکن نہ کہا جائے کیونکہ ممکن ہے اس میں کوئی مفسدہ مخفی ہو۔ کسی چیز کو ممتنع نہ کہا جائے ممکن ہے اس میں کوئی مفسدہ پوشیدہ ہو۔ کسی چیز کو حسن نہ کہا جائے ممکن ہے کسی مفسدہ کی حامل ہو۔ اسی طرح کسی شے کو قبیح نہ کہا جائے ممکن ہے اس میں کوئی مفسدہ پنہاں ہو۔ کیونکہ ہم اپنی فکر سے کیسے جان سکتے ہیں ممکن ممتنع نہیں ہے۔ یا ممتنع ممکن نہیں ہے۔ یا حسن قبیح نہیں ہے یا قبیح حسن نہیں ہے۔

اعتراض نمبر ۲: نصب امام اس صورت میں اللہ کیلئے واجب کہا جاسکتا ہے جب لطف امامت ہی میں منحصر ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے امامت کے علاوہ کوئی اور ایسی صورت موجود ہو جو امامت کے قائمقام ہو سکے۔ بنا بریں امامت کا لطف ہونا معین نہیں ہے۔ اور نہ ہی تعین امام واجب ہوگا۔

جواب : اس مفروضہ کا تعلق تو صرف اور صرف مخالفت عقلا سے ہے۔ کیونکہ عقلائے عالم کے نزدیک لطف صرف امام ہی میں منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں ہر علاقہ کے نصب امام کے محتاج رہے ہیں کہ وہ اپنے باہمی نزاعات کو ختم کرنے اور قومی مفادات کو حاصل کرنے کی خاطر اپنے ہی میں سے کسی ایک کو اپنا رئیس اور امیر مقرر کریں۔

اعتراض نمبر ۳ : امام اس وقت لطف ہوگا جب صاحب اقتدار ہو اور ہر ممکنہ اصلاح کی قدرت رکھتا ہو۔ جبکہ شیعہ کے نزدیک کسی کے زیر اقتدار اور نظروں سے غائب امام کی امامت جائز ہے بنا بریں جو لطف ہے اسے شیعہ ضروری نہیں سمجھتے اور جو ضروری سمجھتے ہیں وہ لطف نہیں ہے۔

جواب : شیعہ امام کے صاحب اقتدار ہونے کو لطف نہیں کہتے شیعہ کے نزدیک وجود امام ہی لطف ہے۔ اور یہ بعینہ اسی طرح ہے جس طرح وجود نبی لطف ہے۔ جس طرح نبی کے لطف ہونے میں اقتدار نبی مشروط نہیں ہے اسی طرح لطف امام کیلئے بھی اقتدار کی شرط نہیں۔ ہاں اگر نبی یا امام کے پاس اقتدار بھی ہو تو یہ دوسرا اور الگ لطف ہوگا۔

اور رہا امام کا مقتدر نہ ہونا تو اس کی وجہ ہم ہیں۔ بالفاظ دیگر تکمیل لطف کے لئے تین امور کا باہم ہونا لازمی ہے۔

۱۔ اللہ نصب امام کرے ...... اللہ نے اپنا فریضہ پورا کر کے نصب امام کر دیا ہے۔

۲۔ امام عہدہ امامت کو قبول کرے ...... امام نے بھی عنایت الٰہی کو قبول کر لیا ہے۔

۳۔ رعیت اللہ کے نصب کردہ امام سے تعاون کرے ...... جبکہ رعیت نے تعاون نہیں۔

اب واضح ہو گیا کہ معترض کا امام کے لطف ہونے میں اقتدار کو مشروط کرنا غلط ہے۔ علاوہ ازیں تاریخ اسلام میں بکثرت ایسے انبیاء موجود ہیں جن کے پاس نبوت تھی لیکن اقتدار نہ تھا۔ بلکہ معدودے چند انبیاء کے علاوہ بشمول سرور انبیاء تمام مرسل زیر اقتدار رہے ہیں برسر اقتدار نہیں رہے۔

مسئلہ نمبر ۲ : کیا نبی کی طرح امام کیلئے بھی عصمت شرط واجب ہے ؟

امام کے لئے معصوم ہونا واجب ہے۔ مختصراً چند ایک دلائل پیش خدمت ہیں۔

دلیل نمبر ۱ : اگر امام معصوم نہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا چونکہ تسلسل باطل ہے اس لئے امام کا غیر معصوم ہونا بھی باطل ہوگا۔

وجہ لزوم : نصب امام کا موجب یہ ہے کہ امت سے ہر وقت خطا کا امکان ہے۔

وامتناع التسلسل يوجب ، عصمته ولانه حافظ للشرع ، ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه

فلو كان الامام جائز الخطأ احتاج الى امام اخر وهكذا فاما ان ينتهى الى امام معصوم وهو المطلوب أم لا فيلزم التسلسل (وامتناع) هذا الشق وهو (التسلسل يوجب) تعين الشق الآخر وهو (عصمته) .

(الثانى) ـ ان الامام انما نصب لحفظ الشرع وكل حافظ للشريعة يجب أن يكون معصوما . أما الصغرى فواضح ، وأما الكبرى فلأنه لو جاز عليه الخطأ لم يكن حافظاً للشرع . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولانه حافظ للشرع) .

لايقال : ان الفقيه أيضاً حافظ للشرع مع انه ليس بمعصوم ، لأنا نقول حفظ الفقيه للشرع انما هو فى زمان غيبة الامام عليه السلام وغيبته منا فا فوتناه انما فوتناه بانفسنا لامن قبله تعالى . والحاصل ان حفظ الشرع انما يكون لمنفعة الناس فلو منع الناس هذه المنفعة عن أنفسهم لم يكن على الله حجة بل عليهم .

(الثالث) ـ ماأشار اليه بقوله : (ولوجوب الانكار عليه لو أقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة) بمعنى انه لو وقع منه الخطأ وجب الانكار عليه للنهى عن المنكر . وهذا مضاد لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، والقول بأن المراد اطاعته فى بعض الموارد خلاف الاطلاق والسياق .

(و) (الرابع) ـ انه لو جاز عليه الخطأ (يفوت الغرض من نصبه) اذ نصبه لانقياد الامة ورواج أحكام الله تعالى وخطاؤه ينافى ذلك .

شرح تجرید:

اگر امام بھی امت ہی کی طرح خطا کار ہو تو پھر کسی دوسرے امام کی ضرورت ہوگی۔ اب یا تو سلسلہ کسی معصوم امام تک جاری رہے گا اور یا غیر متناہی چلا جائے گا۔ تسلسل باطل ہے۔ اور اگر امام معصوم پر جا رکے تو وہ مطلوب ہے۔ بطلان تسلسل ہی عصمت امام کا تعین کرتا ہے۔

دلیل نمبر ۲: نصب امام کا مقصد شریعت کا تحفظ ہوتا ہے۔ ہر محافظ شریعت کا معصوم ہونا واجب ہے۔ لہٰذا امام کا معصوم ہونا واجب ہے۔ ★صغریٰ: یعنی نصب امام کا مقصد تحفظ شریعت ہے۔ واضح ہے اور محتاج دلیل نہیں★ کبریٰ: یعنی محافظ شریعت کا معصوم ہونا واجب ہے۔ کیونکہ اگر امام بھی امت کی طرح جائز الخطاء ہو تو وہ محافظ شریعت نہیں ہوگا۔ مصنف علام نے: لانہ حافظ للشرع، سے اسی دلیل کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

اعتراض: اگر ہر محافظ شریعت کیلئے عصمت شرط ہو تو پھر فقیہ کے متعلق کیا کہا جائیگا جو محافظ شریعت بھی ہوتا ہے لیکن معصوم نہیں ہوتا۔

جواب: فقیہ کا تحفظ صرف غیبت امام سے مربوط ہے۔ اور غیبت کا سبب ہم ہی ہیں کیونکہ ہم نے اللہ کے نصب کردہ امام سے تعاون نہیں کیا۔ بالفاظ دیگر غیر معصوم فقہاء کا تسلط ہمارے اپنے ہاتھ سے اپنے پاؤں پر کلہاڑا ہے۔ اس میں ذات احدیت ہرگز ذمہ دار نہیں ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تحفظ شریعت کا تعلق امت کے مفاد کیلئے ہوتا ہے۔ اور اگر امت از خود کسی فائدہ سے دور ہو جائے تو اس میں اللہ کی طرف سے امت پر اتمام حجت ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر ۳: مصنف علام نے دلیل سوم کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا ہے۔ اگر امام ارتکاب گناہ کرلے تو اس سے انکار کرنا واجب ہو جائے گا۔ اور امام سے وجوب انکار وجوب اطاعت امام کی ضد ہوگا۔ جبکہ اجتماع ضدین محال ہوتا ہے کیونکہ نہی عن المنکر ہر فرد امت پر واجب ہے۔ اگر امام ارتکاب منکر کرے تو افراد امت پر اسے نہی بھی اسی طرح واجب ہوگی۔ جس طرح دیگر افراد امت کو نہی عن المنکر واجب ہے۔ اور امام کو نہی عن المنکر: اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم، کے منافی ہوگا۔ یعنی جس کی اطاعت ہم پر واجب تھی ہم اسے نہی عن المنکر کر رہے ہیں۔

بعض علماء نے یہ توجیہہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ اولی الامر کی اطاعت کا حکم علی الاطلاق نہیں ہے۔ بلکہ صرف بعض صورتوں میں اطاعت اولی الامر واجب ہے۔ اس لئے غلط ہے کہ آیت میں جس طرح علی الاطلاق اطاعت خدا اور رسول کا حکم ہے اسی طرح علی الاطلاق اطاعت اولی الامر کا حکم ہے۔ آیت میں کہیں تبعض الطاعت کا کوئی قرینہ ہے۔

دلیل نمبر ۴: اگر جائز الخطاء ہو تو نصب امام کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ مقصد نصب امام یہ ہے کہ امت مطیع امام ہو۔ اور احکام الٰہیہ رائج ہوں۔ جب امام ارتکاب خطا کرے گا تو نہ امت اس کی مطیع رہے گی اور نہ احکام رائج ہو سکیں گے۔

ولانحطاط درجته عن أقل العوام، ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولاترجيح في المساوى. والعصمة تقتضي النص

(الخامس) - ماأشار اليه بقوله: (ولانحطاط درجته عن أقل العوام) لأن الامام أعرف بقبح المعاصي وحسن الطاعات، فتكون المعصية منه وترك الطاعة أقبح من المعصية وترك العامة من العوام، اذ العالم التارك أسوء حالا من الجاهل.

د (مسألة) (ولاينافي العصمة القدرة) فان العصمة عبارة عن ملكة قوية باعثة على فعل الواجبات وترك المحرمات فان قبح المعاصي عند المعصوم اكثر من قبح أكل الغائط لدى الشخص السليم، ولذا قال علي عليه السلام: «ان دنياكم هذه أهون عندي من عراق خنزير في يد مجذوم». وقد مثلنا سابقاً للعصمة بملكة الأم الرؤف المانعة من قتل ولدها العزيز، وملكة الشخص المانع من فقؤ عينه أو صلم اذنه أو نحو ذلك. وليست العصمة عبارة عن القوة الملجئة والالم تكن فضيلة للمعصوم ولكان أحط من سائر المطيعين وهو بديهي البطلان.

ه (مسألة) في وجوب كون الامام أفضل من الرعية. الامام إما ان يكون أفضل من الرعية أو مساويا لهم أو انقص منهم لكن الثالث محال (و) ذلك لأن (قبح تقديم المفضول) على الفاضل (معلوم)، وقد سبق ان الله تعالى منزه عن القبيح، (و) الثاني كذلك اذ (لاترجيح في المساوى) فيرجع الى الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فتعين الثالث وهو المطلوب.

و (مسألة) في لزوم النص على الامام (و) استدل المصنف (ره) على ذلك بأمرين: (الاول) - ان احتياج الامام الى (العصمة تقتضي النص) من صاحب الشرع اذ العصمة من الامور الخفية التي لايعلمها الا الله تعالى ومن أطلعه الله عليه. فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى. وقد يؤيد ذلك بقصة موسى عليه السلام الذي اختار من قومه سبعين رجلا فانه عليه السلام مع كونه معصوما لم

شرح تجرید:

دلیل نمبر۵: اگر امام جائز الخطا مان لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ از روئے مراتب امام افراد امت سے بھی پست ترین مقام کا حامل ہو کیونکہ افراد امت کی نسبت قبیح معاصی اور حسن الطاعت سے امام ہی اعلم ہوتا ہے۔ اور عقلاً جب اعلم الناس ارتکاب معصیت کریگا تو عوام الناس کی نسبت وہ سنگین سزا کا مستحق ہوگا۔ اس لئے قاعدہ عقلایہ ہے کہ ترک اطاعت کرنیوالا عالم جاہل کی نسبت زیادہ مجرم ہوگا۔

مسئلہ نمبر۳: عصمت کیا ہے؟:

عصمت ایسے مضبوط اور طاقتور ملکہ کا نام ہے جو واجبات کی ادائیگی اور محرمات سے اجتناب پر آمادہ کرتا ہے اور اس ملکہ کا معنی جبر نہیں۔ یعنی معصوم ادائیگی فرائض اور ترک محرمات پر مجبور نہیں ہوتا۔ اس میں ترک فرائض اور ارتکاب محرمات کی بھرپور قوت اور اختیار ہوتا ہے لیکن ملکہ عصمت کی بدولت معصوم کے نزدیک ارتکاب قبیح یا ترک فرائض کی کراہت سلیم الحواس شخص کے خون وغیرہ جیسی گندگی پینے سے بھی زیادہ کراہت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علیؑ نے فرمایا تھا۔ میری نظروں میں تمہاری یہ دنیا اس کراہت سے بھی کہیں زیادہ مکروہ ہے۔ جو کراہت تمہیں کسی جذام زدہ شخص کے ہاتھ میں خنزیر کا خون یا گوشت دیکھ کر ہوتی ہے۔ ہم نے سابقاً بحث نبوت میں عصمت کی مثال پیش کی ہے کہ جس طرح ایک مہربان ماں اپنے عزیز بیٹے کے قتل پر قادر ہونے کے باوجود اسے قتل کرنے کا تصور نہیں کر سکتی۔ یا جس طرح ایک سلیم الحواس شخص اپنی آنکھ نہیں پھوڑتا۔ یا اپنا کان یا کوئی اور عضو نہیں کاٹتا۔ حالانکہ ماں بچے کے قتل پر قادر ہوتی ہے۔ ہر انسان اپنا کوئی سا عضو کاٹ ڈالنے پر قادر ہوتا ہے۔ لیکن وہ ایسا نہیں کرتا۔ اور کوئی شخص ان کو مجبور نہیں سمجھتا اور نہ ہی کوئی عقلمند اپنا کوئی سا عضو نہ کاٹ ڈالنے پر انہیں مجبور کہتا ہے اسی طرح معصوم کو بھی ادائیگی فرائض یا ترک محرمات پر مجبور نہیں کہا جاسکتا۔ عصمت کسی جبر کا نام نہیں اگر معصوم مجبور محض ہو تو پھر عصمت اس کے لئے کوئی فضیلت نہیں اور ایسا فرد از روئے مراتب ہر اس اطاعت شعار سے کم مرتبہ ہوگا جو ارادہ اور اختیار کے ساتھ نہ ترک فرائض کرتا ہے اور نہ ارتکاب گناہ کرتا ہے۔ عصمت کا ایسا تصور بداہتہً باطل ہے۔

مسئلہ نمبر۴: امام کو رعیت کے ہر فرد سے افضل ہونا چاہیئے:

واجب ہے کہ امام افضل الرعیت ہو کیونکہ امام یا تو رعیت سے افضل ہوگا یا رعیت کے مساوی ہوگا۔ اور یا رعیت سے ناقص ہوگا۔ چوتھی کوئی صورت نہیں ہے۔ ان تین صورتوں میں سے تیسری صورت عقلاً محال ہے کیونکہ کسی بھی مفضول کو فاضل پر مقدم کرنا یا سبقت دینا عقلاً قبیح ہے۔ اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے اس میں بھی دس برابر افراد میں سے کسی ایک کو بلا مرجح ترجیح دیکر عہدہ امامت دیکر دوسروں کو اس سے محروم رکھنا بھی قبیح ہے۔ لہٰذا ایسی صورت یعنی امام افضل الرعیت ہو ہی باقی رہتی ہے لہٰذا وہی متعین ہوگی۔

مسئلہ نمبر۵: کیا امام کیلئے نص امامت ضروری ہے؟:

عقلاً امام کا منصوص ہونا ضروری اور واجب ہے۔ مصنف علاّم نے دوؔ دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل اوّل: عصمت امام کا تقاضا ہے کہ صاحب شریعت کی طرف سے عہدہ امامت کے حامل کیلئے نص ہو۔ کیونکہ عصمت ان مخفی اور پوشیدہ امور سے ہے جنہیں ذات احدیت یا جسے وہ خود مطلع کرے کے سوا اور کوئی نہیں جانتا لہٰذا واجب ہے کہ نص امام منجانب اللہ ہو۔ ہمارے اس دعویٰ کی تصدیق حضرت موسیٰ کے اس واقعہ سے ہوتی ہے جس میں انہوں نے اپنی صوابدید پر اپنی قوم سے ستر آدمیوں کا انتخاب کیا تھا۔ چنانچہ اگرچہ آپ معصوم تھے۔

أدلة خلافة علي بلا فصل

وسيرته (ص) وهما مختصان بعلي عليه السلام والنص الجلي في قوله (ص) سلموا عليه بأمرة المؤمنين ، وانت الخليفة بعدي وغيرهما ، ولقوله تعالى : انما وليكم الله ورسوله

يعلم المصالح حتى طلبوا مااستحقوا من الله تعالى العقوبة .

(و) الثاني - ان (سيرته) أي سيرة نبينا ﷺ تقتضي النص فانه كان شفيقاً بالامة حتى انه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا بينها ، وانه كان اذا سافر يوماً أو يومين استخلف من يقوم بأمر المسلمين فكيف يترك الامة سدى ويهمل أهم الواجبات والزم الامور . كيف وهذا سيرة كل ربة بيت فانها تستخلف على أولادها وشؤون دارها اذا أرادت الذهاب ساعة فكيف بالرجال الأذكياء الى أن ينتهي الى أول الرجال علما ودراية وسياسة وكياسة وشفقة .

6 (مسألة) في ان الامام بلا فصل بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب صلوات الله عليه (وهما) أي العصمة والنص (مختصان بعلي عليه السلام) فانه المعصوم بالاجماع (و) المنصوص عليه بالامامة . ثم ان المصنف (ره) بين (النص الجلي) الوارد (في) امامته عليه السلام وهو (قوله ص) لاصحابه (سلموا عليه) أي على عليّ (بأمرة المؤمنين) والامرة بكسر الهمزة الامارة من أمر الرجل اذا صار أميراً (و) قوله ﷺ لعلي عليه السلام : (انت الخليفة بعدي وغيرهما) كقوله ﷺ في أول اظهار نبوته مشيراً الى علي عليه السلام ، هذا أخي ووصيي وخليفتي بعدي ووارثي فاسمعوا له وأطيعوا له ، والنصوص في ذلك اكثر من الاحصاء ذكرها المخالف والمؤالف ، ويكفي لمن أراد مراجعة غدير الأميني وبحار المجلسي وكتاب السيد البحراني وغيرها (ولقوله تعالى : انما وليكم الله ورسوله) والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون

شرح تجرید:

لیکن آپ مصلحت واقعیہ سے واقف نہ تھے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے منتخب کردہ افراد نے اس چیز کا مطالبہ کر دیا جو ان کے لئے باعث سرزنش ہوگئی۔

دلیل دوم: سیرت سرور انبیاء کا تقاضا یہ ہے کہ آپ نے اپنے بعد منصب امامت سنبھالنے والے پر نص کردی ہو۔ کیونکہ آپ اپنی امت پر اس قدر مہربان اور شفیق تھے کہ آپ نے کوئی چھوٹے سے چھوٹا اور بڑے سے بڑا مسئلہ بلا توضیح نہیں چھوڑا حتی کہ آپ جب کبھی ایک یا دو دن کیلئے بھی بیرون مدینہ تشریف لے جاتے تھے تو امت کو یونہی چھوڑ کر نہ جاتے تھے۔ بلکہ کسی کو امیر مدینہ مقرر کر کے جاتے تھے۔ جو ہستی ایک دو دن کی غیبت میں بھی امیر مقرر کئے بغیر نہیں جاتی تھی اس سے یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ ہمیشہ کے لئے جائے اور امت کو اس اہم ترین سلسلہ میں تاریکی میں بھٹکتا چھوڑ جائے۔ بلکہ مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایک معمولی خاندان کا کفیل اور سربراہ شخص خواہ مرد ہو یا عورت جب ایک دن کے لئے بھی گھر سے باہر جانا چاہے تو دیگر افراد خانہ کو اپنا نائب بنا کر جاتا ہے۔ اسی طرح جمہوری یا غیر جمہوری، اسلامی یا غیر اسلامی ممالک کے سربراہ جب بیرون ملک دورہ پر جاتے ہیں۔ تو ان کی عدم موجودگی تک کے عرصہ کیلئے وہ خود کسی کو اپنا نائب نامزد کر کے جاتے ہیں۔ اور ملک کی اعلیٰ عدالت کا سربراہ اس نائب سے نیابت کا باقاعدہ حلف لیتا ہے۔ جسے ملکی پریس، ریڈیو اور ٹی وی باقاعدہ نشر کرتے ہیں۔

ان مسلمہ حقائق اور مشاہدات کی موجودگی میں عقل یہ کیسے تسلیم کر سکتی ہے کہ پورے عالم اسلام کا سربراہ ہمیشہ کیلئے عالم اسلام کو الوداع کہے اور کسی کو نائب نامزد نہ کرے۔ اور اسی نامزدگی ہی کا نام نص ہے۔

مسئلہ: یہ ایک مسلمہ ہے کہ سرور انبیاء کے بعد بلا فصل امام امت علی ابن ابیطالبؑ ہیں:

کیونکہ حضرت علی صاحب عصمت بھی ہیں اور منصوص بھی ہیں۔ آپ اجماع امت کے مطابق معصوم ہیں۔ اور آپ کی نص امامت بھی موجود ہے۔ مصنف علام نے امامت حضرت علیؑ کے سلسلہ میں نص جلی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

۱۔ آنحضورؐ نے صحابہ کو حکم دیا تھا کہ حضرت علیؑ کو امیر المومنین کہہ کر سلام کرو۔ لفظ امرت کا ہمزہ مکسور ہے۔ جس کے معنی امیر اور سربراہ کے ہوتے ہیں۔ آنحضورؐ نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا میرے بعد تو خلیفہ ہوگا۔

۲۔ اسلام کی سب سے پہلی عمومی دعوت ذوالعشیرہ میں آپ نے فرمادیا تھا یہ علیؑ میرا بھائی، میرا وصی اور میرے بعد میرا خلیفہ ہوگا۔ اس کی بات سننا اور اس کی اطاعت کرنا۔

اس سلسلہ میں موجود نصوص بے شمار ہیں جنہیں مخالف و موافق ہر ایک نے لکھا ہے۔ مزید تفصیل دیکھنے کے شائقین علامہ امینی کی الغدیر، علامہ مجلسی کی بحار الانوار اور سید بحرانی کی کتاب کا مطالعہ فرما سکتے ہیں۔

۳۔ ارشاد باری ہے: انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ ویؤتون

واتما اجتمعت الأوصاف في علي (ع) ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر

الزكاة وهم راكعون (واتما اجتمعت الأوصاف فى على (ع)) بل فيه نزلت الآية باتفاق المفسرين حين تصدق بخاتمه وهو راكع ، وكلمة (انما) للحصر والمراد بالولي هو الأولى بالتصرف بقرينة السياق مضافا الى نص اللغة والعرف على ذلك .

(ولحديث الغدير المتواتر) فانه (ص) فى منصرفه من حجة الوداع جمع الناس فى حر الظهيرة ورقى المنبر فى موضع يقال له (غدير خم) وخطب الناس بخطبة طويلة ثم أخذ يد على (ع) ورفعها حتى بان بياض ابطيهما وقال فى جملة الخطبة : « معاشر المسلمين ألست أولى بكم من أنفسكم ؟ » قالوا : بلى . قال : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله » ـ الحديث . ثم أمر الناس ببيعته والسلام عليه بامرة المؤمنين . وأتى فى جملة المبايعين أبو بكر وعمر وقالا : بخ بخ لك يابن أبى طالب أصبحت مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنة . وأنشد هناك حسان بن ثابت قصيدته المشهورة التى مطلعها .

يناديهم يوم الغدير نبيهم بخم واسمع بالرسول مناديا

وقد تواتر هذا الحديث بهذه الخصوصيات واكثر منها عند الخاصة والعامة كما لايخفى على من راجع الغدير للأمينى وغيره لغيره كعبقات الانوار وغيره .

(ولحديث المنزلة المتواتر) فانه (ص) قال لعلى (ع) : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا انه لانبى بعدى » وهذا يدل على ان كلما كان لهارون (ع) من موسى كان لعلى (ع) من النبى (ص) والا لم يصح الاستثناء ،

شرح تجرید:

الزکواۃ وھم راکعون: نہ صرف آیت میں بتائے گئے اوصاف کا حامل حضرت علیؑ ہے۔ بلکہ اس آیت کا شانِ نزول ہی حضرت علیؑ کے یہی اوصاف ہیں۔ تمام مفسرین امت بلا تفریق فرقہ واریت اس آیت کا شان نزول یہی بتاتے ہیں کہ جب آپ مسجد نبوی میں مصروف نماز تھے اور سائل نے سوال کیا تھا تو آپ نے اپنی انگشتر مبارک بطور صدقہ بحالت رکوع دی تھی۔ عربی گرامر سے آشنا ہر شخص جانتا ہے کہ لفظ انما کلمہ حصر ہے اور ولی کا معنی۔ اولیٰ بالتصرف ہے۔ سیاق آیت بھی ولی کا معنی یہی بتاتا ہے اور لغت اور عرف میں بھی معنائے ولی اولیٰ بالتصرف ہی ہے۔

۴: حدیثِ غدیر جو آج تک تواتر کے ساتھ مروی ہے نص امامت حضرت علیؑ کے لئے کافی ہے۔ جب آنحضور حجۃ الوداع سے واپس تشریف لا رہے تھے تو آپ نے شدید ترین دھوپ میں غدیرِ خم پر قیام کیا۔ لوگوں کو جمع کیا۔ منبر پر تشریف لائے طویل خطبہ دیا پھر حضرت علیؑ کے ہاتھ کو پکڑ کر اتنا بلند کیا کہ آنحضورؐ کے بغل کی سفیدی نظر آنے لگی۔ اور خطبہ میں فرمایا:

اے مسلمانو! کیا میں تمہارا حاکم نہیں؟ سب نے عرض کیا۔ ہاں آپ ہمارے حاکم ہیں۔ آپؐ نے فرمایا: جس کا میں حاکم ہوں اس کا علیؑ حاکم ہے۔ میری اللہ سوالی علیؑ کو محبوب اور دشمن علیؑ کو دشمن سمجھ، ناصر علیؑ کی مدد فرما۔ اور علی کو تنہا چھوڑنے والے کو رسوا فرما:

اس کے بعد آپ نے تمام مسلمانوں سے فرمایا: دست علیؑ پر اپنا ہاتھ رکھ کر بیعت کرو اور السلام علیکم یا امیر المومنین کہہ کر سلام کرو۔ حضرت ابوبکر و عمر بھی ان بیعت کرنے والوں میں تھے۔ اور مؤرخین نے ان کے اس جملہ کو آج تک نمایاں حیثیت میں نقل کیا ہے۔ "مبارکباد، مبارکباد، اے فرزند ابو طالب آپ ہمارے اور ہر مومن و مومنہ کے حاکم مقرر ہو گئے"۔
اسی غدیر خم ہی میں صحابی رسولؐ حسان ابن ثابت نے اپنا معروف غدیریہ قصیدہ سنایا تھا۔ جس کا مطلع یہ ہے: "غدیر خم پر نبی امت اپنی امت کو باآواز بلند پکار کر فرما رہا تھا۔ ذرا صدائے رسول بغور سنو تو"!

تمام خصوصیات کے ساتھ حدیث غدیر تواتر کے ساتھ تمام مؤرخین نے بلا تفریق مسلک نقل کی ہے۔ تفصیل کے لئے طبقات الانوار اور علامہ امینی کی الغدیر ملاحظہ فرمائی جاسکتی ہے۔

۵۔ حدیث منزلت بھی حدیث غدیر کی طرح تواتر سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے حضرت علیؑ سے فرمایا: یا علیؑ تجھے مجھ سے وہی نسبت ہے جو ہارون کو موسیٰ سے تھی۔ صرف فرق یہ ہے کہ موسیٰ کے بعد سلسلہ نبوت برقرار تھا۔ لیکن میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔

اس حدیث میں اس بات کی صراحت موجود ہے کہ جو منصب جناب موسیٰ کے بعد جناب ہارون کو حاصل تھا۔ وہی منصب آنحضورؐ کے بعد حضرت علیؑ کو حاصل ہے۔ اگر اس طرح تسلیم نہ کیا جائے تو پھر نبوت کا استثنا بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔

أدلة خلافة علي ﷺ بلا فصل

ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع ، ولقوله (ص) أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ، ولانه (ع) أفضل وامامة المفضول قبيحة عقلا

ومن جملة ما كان له الخلافة لو مات موسى ﷺ قبله فهي لعلي ﷺ . وهذا الحديث متواتر عند الفريقين أيضاً .

(ولاستخلافه على المدينة) فانه ﷺ لما خرج الى غزوة تبوك استخلفه على المدينة وارجف المنافقون به ﷺ فخرج حتى لقي النبي ﷺ وقال : يارسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالا مني وتحرزاً . فقال ﷺ : « كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع باخليفتي أفلا ترضى ياعلي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لانبي بعدي » ، واذا كان خليفته في تلك الأيام ولم يعزله الى ان مات استمرت ولايته (فيعم) مابعد موته ﷺ أيضاً (للاجماع) على عدم الفصل بل الحاجة بعد الموت أكثر .

(ولقوله ﷺ أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال) والمراد بقاضي الدين حاكم على الحق كما ان معنى قوله (ص) : « أقضاكم علي أحكمكم به » ، هذه كلها وجوه نقلية ، وهي اكثر مما ذكره المصنف (ره) لكنه اقتصر على هذا القدر روما للاختصار .

« (مسألة) في كونه ﷺ احق بالخلافة من جهة العقل (ولأنه ﷺ أفضل) من غيره ممن تقمص الخلافة قبله لما سيأتي (وامامة المفضول قبيحة عقلا) وشرعا . ولذا قال الخليل : احتياج الكل اليه واستغناؤه عن الكل دليل على انه أمام الكل .

شرح تجرید:

مناصب ہارونیہ میں سے ایک منصب یہ بھی تھا کہ اگر جناب ہارون حضرت موسیٰ کے بعد تک زندہ رہ جاتے تو آپ ہی منصب خلافت موسیٰ سنبھالتے۔ یہی منصب حضرت علیؑ کو بھی حاصل ہوگا۔ یہ حدیث فریقین کے محدثین نے تواتر کے ساتھ روایت کی ہے۔

۶۔ جب آنحضورؐ غزوہ تبوک میں تشریف لے جانے لگے تو آپؐ نے حضرت علیؑ کو مدینہ میں اپنا نائب مقرر فرمایا۔ منافقین نے حضرت علیؑ پر طنز کئے کہ اب آنحضور تمہیں اپنی رفاقت میں نہیں رکھیں گے۔ چنانچہ حضرت علیؑ گئے۔ راستہ میں آپؐ کو جا ملے۔ اور عرض کیا حضورؐ! منافقین نے پروپیگنڈہ شروع کر دیا ہے کہ آپ مجھ سے اجتناب فرما رہے ہیں۔ اس لئے مجھے ساتھ نہیں لے جا رہے۔ آپؐ نے فرمایا جھوٹ بکتے ہیں۔ "میں نے تجھے اپنے پسماندگان اور متروکات پر خلیفہ بنایا ہے۔ اے میرے خلیفہ واپس مدینہ میں پلٹ جا۔ یا علیؑ کیا تو اس بات پر خوش نہیں کہ تجھے میرے بعد وہی مقام حاصل ہے جو ہارون کو بعد از موسیٰ حاصل تھا۔ صرف یہ فرق ہے کہ میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔

جب آنحضورؐ نے غزوہ تبوک میں جاتے ہوئے حضرت علیؑ کو اپنا خلیفہ بنایا۔ تو اس کے بعد آنحضورؐ نے تا وفات آپؐ کو خلافت سے معزول نہیں فرمایا۔ گویا آپ کی خلافت حیات رسولؐ سے شروع ہوئی جو بعد میں برقرار رہی۔ بالفاظ دیگر! آنحضورؐ نے حضرت علیؑ کو اپنی زندگی میں خلیفہ مقرر فرمایا۔ اور پھر معزول نہ کیا۔ لہٰذا حضرت علیؑ کو خلیفہ بلا فصل نہ ماننے والوں کے ذمہ اس بات کا ثبوت آج تک قرض ہے کہ وہ آنحضورؐ کی وفات تک عزل حضرت علیؑ ثابت کریں۔ کیونکہ آپ کی زندگی میں خلیفہ کی جو ضرورت تھی وہ آپ کے بعد اور زیادہ ہو جاتی ہے۔ اور حضرت علیؑ کی حیات رسول میں خلافت پر اجماع امت ہے۔ اور وہ اجماع آج تک برقرار ہے۔

۷: آنحضورؐ نے فرمایا! یا علیؑ تو میرا بھائی ہے۔ میرا وصی ہے۔ میرے بعد میرا خلیفہ اور میرے دین کا قاضی ہے۔ حدیث میں قاضی دینی میں حرف دال مکسور ہے۔ یعنی دین کا قاضی ہے۔ حرف دال مفتوح نہیں۔ بصورت فتح لفظ دَین ہوگا جس کا معنی قرض ہوتا ہے۔ قاضی دین سے آپ کی مراد حاکم علی الحق ہے اور یہ اس حدیث کی طرح ہے جس میں آپ نے فرمایا تھا۔ تم سب سے زیادہ قاضی علیؑ ہے۔

یہ تمام منقول دلائل ہیں اور مصنف علامؒ نے از روئے اختصار انہی پر اکتفا کیا ہے ورنہ یہ منقولات بے شمار ہیں۔

مسئلہ نمبر ۷: حضرت علیؑ عقلاً بھی تمام صحابہ کی نسبت سب سے زیادہ مستحق خلافت تھے:

۱۔ کیونکہ آپؐ افضل الصحابہ تھے۔ اور فاضل کی موجودگی میں امامت مفضول عقلاً اور شرعاً قبیح ہوتی ہے۔ اسی لئے خلیل نے کہا ہے۔ تمام صحابہ کا حضرت علیؑ کا محتاج ہونا اور حضرت علیؑ کا کسی کا محتاج نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آپؐ امام الکل تھے۔

ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك ، وادعى الامامة

---

8 (مسألة) في دليل عقلي آخر على إمامته بلا فصل أشار اليه بقوله : (ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر) الذي عجز عن اعادته سبعون رجلا من الأقوياء (ومخاطبة الثعبان) على منبر الكوفة فسئل عنه فقال : « انه من حكام الجن أشكل عليه مسألة أجبت عنها » ، والمحكى ان الباب المشتهر الآن بباب الفيل كان يسمى باب الثعبان لدخوله من هذا الباب ولما تسلط معاوية عليه اللعنة أمر بفيل فربط على هذا الباب ليذكروه الناس بهذا الإسم وينسوا الاسم الأول المذكر لمعجزة على أمير المؤمنين ، لكنهم أرادوا ان يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله الا ان يتم نوره (ورفع الصخرة العظيمة عن القليب) فانه لما توجه الى صفين أصاب أصحابه عطش عظيم فأمرهم لحفروا قريباً من دير كان هناك فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن قلعها فنزل عليه السلام فقلعها دحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء وشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم ، فسئل عن وجه إسلامه فقال : بني هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه . ثم لازم صاحب الدير الامام عليه السلام حتى استشهد معه . (ومحاربة الجن) حيث أرادت الجن وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وآله حين مسيره الى بني المصطلق لحاربهم علي عليه السلام وقتل منهم جماعة كثيرة (ورد الشمس) مرتين مرة ببابل ومرة بغيره وقرب الحلة فعلا مسجد خرب مشهور بمسجد رد الشمس وفق الله بعض المؤمنين لتعميره واعادة ذكرى هذه المعجزة العظيمة (وغير ذلك) مما شحن به كتب الأخبار من الطرفين كمدينة المعاجز للسيد البحراني وغيره .

(وادعى الامامة) قبل أبي بكر وعمر وعثمان بل نازعهم في ذلك

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۸: حضرت علیؑ سے معجزات کا ظہور ہوا ہے مثلاً باب خیبر کا اکھیڑنا:

حضرت علیؑ کی خلافت بلافصل کی دلیل ہے۔ کہ حضرت علیؑ صاحب معجزات بھی تھے۔ مثلاً آپ نے وہ در خیبر اکھاڑ کر پھینکا۔ جسے اٹھنے میں ستر مضبوط افراد ناکام رہ گئے۔ یا منبر کوفہ پر آپؑ سے ایک سانپ نے گفتگو کی۔ جب آپ سے سوال کیا گیا تو آپؑ نے فرمایا۔ یہ قوم جن سے حکمران تھا۔ مسئلہ پوچھنے آیا تھا۔ مسجد کوفہ کا وہ دروازہ جسے آج باب الفیل کہا جاتا ہے۔ قبل ازیں اسے باب الثعبان کہا جاتا تھا۔ حضرت علیؑ کے بعد جب امیر معاویہ کا تسلط ہوا تو اس نے یہ نام اور ذکر علی مٹانے کی خاطر اس دروازہ پر ہاتھی باندھنے کا حکم دیا۔ چنانچہ اس کے بعد معجزہ حضرت علی اور خود حضرت علی کی یاد مٹ گئی۔ اور باب الثعبان کی جگہ باب الفیل مشہور ہوگیا۔ لیکن جب بھی مؤرخین باب الفیل کی وجہ تسمیہ بتاتے ہیں تو انہیں ساتھ ہی باب الثعبان کا نام بھی لینا پڑتا ہے۔ اور یوں ذکر علیؑ بھی اور اعجاز علی بھی چودہ صدیاں گزرنے کے بعد نہ مٹ سکا۔ یا آپؑ نے کنویں سے ایک بہت بڑی چٹان کو تنہا اٹھا کر دور پھینک دیا۔ جب آپ جنگ صفین سے جا رہے تھے تو راستہ میں ایک مقام پر آپ کی فوج کے پاس پانی ختم ہوگیا۔ اور پیاس نے گھیر لیا۔ قریب ہی ایک عیسائی پادری کا گرجا تھا۔ آپ نے وہاں کنواں کھودنے کا حکم دیا۔ مٹی کے نیچے ایک بہت بڑی چٹان ظاہر ہوئی۔ تمام فوج سے وہ چٹان نہ ہٹ سکی۔ آپ نے تنہا اس چٹان کو اٹھا کر دور پھینک دیا۔ جس کے نیچے سے پانی ظاہر ہوا۔ تمام لشکر نے پانی پیا۔ اور یہ دیکھ کر پادری گرجا سے نیچے اتر آیا اور اسلام قبول کر لیا۔

جب اس سے سبب اسلام دریافت کیا گیا تو اس نے بتایا کہ یہ گرجا صرف اس کنویں کو ظاہر کرنے والے اور اس چٹان کو اٹھانے والے کی صداقت جانچنے کے لئے بنایا گیا تھا۔ مجھ سے قبل جتنے پادری رہے۔ کسی کو یہ سعادت نصیب نہ ہوسکی میں خوش نصیب ہوں۔ اس کے بعد وہ عیسائی آپؑ کے ہمرکاب رہا۔ اور جنگ صفین میں شہید ہوگیا۔

یا: آنحضورؐ کی حیات طیبہ میں جب آپ ایک جنگ سے واپس آرہے تھے اور راستہ میں پانی ختم ہوگیا۔ اور صحابہ کو ایک کنویں سے جنات نے پانی نہ لینے دیا۔ تو حضرت علیؑ نے جنات سے جنگ کر کے کنوئیں سے پانی حاصل کیا۔ اس کنوئیں کا نام بئرالالم تھا۔ اور یہ جنگ بئرالالم کے نام سے معروف ہے۔ جو بنی مصطلق کی جنگ سے واپسی کے وقت لڑی گئی تھی۔

یا: آپ کے لئے کئی مرتبہ غروب شدہ سورج واپس پلٹا۔ حیات نبیؐ میں اور آپؐ کے بعد بھی۔ آنحضورؐ کے بعد حلہ کے قریب مقام بابل پر رد شمس ہوا تھا۔ آج بھی وہاں ایک ویران سی مسجد موجود ہے۔ دعا ہے اللہ مومنین کو اس مسجد کی تعمیر نو پر موفق فرمائے تاکہ ذکر علیؑ کی یاد تازہ رہے۔

علاوہ ازیں بیشمار معجزات ہیں جن سے فریقین کی کتب لبریز ہیں۔ سید بحرانی کی مدینۃ المعاجز کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔

★ آپؑ نے حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان کی خلافت سے قبل نہ صرف دعوائے امامت کیا تھا بلکہ اس سلسلہ میں آپؑ نے احتجاج بھی فرمایا تھا۔

أدلة خلافة علي عليه السلام بلا فصل

فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو (ع) ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين . ولقوله تعالى : واولي الأمر منكم

ولأن الجماعة غير علي (ع) غير صالح للإمامة لظلمهم بتقدم كفرهم وقد خالف أبو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث الرسول (ص)

وامتنع عن مبايعتهم يشهد بذلك متواتر التواريخ ، ويكفي دليلا عليه خطبته الشقشقية وغيرها (فيكون صادقا) لما تقدم من انمن ادعى شيئاً وأتى بالمعجزة كان صادقا ، وإلالزم اغراء الله تعالى عباده بالقبيح وهو قبيح تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٩ (مسألة) في أدلة اخر على خلافته عليه السلام بلا فصل (ولسبق كفر غيره) في شركهم أي الثلاثة الذين تقدموا عليه بالاجماع (فلا يصلح للامامة) لقوله تعالى : « لاينال عهدي الظالمين » ، والكفر والشرك من أعظم الظلم لقوله تعالى: « ان الشرك لظلم عظيم » ، وقال تعالى : « والكافرون هم الظالمون » (فيتعين هو عليه السلام) لانه لم يسبق منه شرك ولا كفر أما على معتقد الشيعة فواضح ، وأما على معتقد السنة فلأنه كان قبل اسلامه غير بالغ وغير البالغ لاتكليف عليه حتى يكون كافرا أو مشركا (ولقوله تعالى : وكونوا مع الصادقين) فانها مضافا الى تفسيرها بعلي عليه السلام ان الصادق بقول مطلق منحصر في المعصوم وليس غير علي عليه السلام من الذين تقمصوا الخلافة بمعصوم بالاجماع فيها (ولقوله تعالى) : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول (وأولي الأمر منكم) » فانه تعالى أمر باتباع أولي الأمر ، والمراد ليس الا المعصوم اذ أمر المسلمين باتباع من يخطىء وفيهم من لايخطىء قبيح عقلا فلا يصدر من المنزه عن القبيح والمعصوم منحصر في علي عليه السلام وأولاده الطاهرين . هذا مضافا الى تفسيرها بعلي عليه الصلاة والسلام (مسألة) في الامور الدالة على عدم لياقة ابي بكر للخلافة (ولأن الجماعة الذين تقمصوا) للخلافة (غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم) كما تقدم سابقا لتعيين علي (ع) وهنا لعدم لياقة غيره فلايكون تكرارا (وقد خالف ابوبكر كتاب الله تعالى في منع) فاطمة (ع) عن (ارث رسول الله

شرح تجرید :

اور حضرت ابو بکر کی بیعت سے بھی انکار کر دیا ۔ متواتر تاریخ انکار بیعت کی شاہد ہے ۔ اگر آپ کے دعوائے امامت کیلئے تاریخ سے اور کچھ بھی نہ ملے تو نہج البلاغہ میں آپؑ کا خطبہ شقشقیہ ہی کافی ہے ۔ اصول نبوت کے مطابق آپ اپنے دعوائے امامت میں برحق ہے کیونکہ جس طرح دعوائے نبوت کے ساتھ اظہار معجزہ دعوائے نبوت کی صداقت کی دلیل ہے ۔ اسی طرح دعوائے امامت کے ساتھ اظہار معجزہ دعوائے امامت کے صادق ہونے کی دلیل ہے ۔ ورنہ جس طرح باب نبوت میں جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ سے ظہور معجزہ کا الزام ذات احدیت پر عائد ہوتا ہے اور یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذات باری نے جھوٹے مدعی نبوت کے ہاتھ سے اظہار معجزہ کر کے اپنی مخلوق کو خود گمراہ کیا ہے ۔ یہی الزام امامت کے سلسلہ میں بھی اللہ پر لازم آئے گا ۔ لیکن چونکہ ذات باری سے ایسا ہونا قبیح ہے اور ذات باری ہر قبیح سے منزہ ہے ۔ اس لئے ۔ یہی تسلیم کرنا ہوگا کہ حضرت علیؑ کا دعوائے امامت سچا تھا ۔

مسئلہ نمبر ۹ : خلافت بلا فصل حضرت علیؑ کے دیگر دلائل :

حضرت علیؑ نے آنکھ ہی آغوش اسلام میں کھولی ۔ جبکہ دیگر افراد اسلام سے قبل اجماعاً ایک طویل عرصہ شرک اور کفر میں گزار چکے تھے ۔ ارشاد ذات احدیت کے مطابق ان میں عہدہ امامت کی استعداد نہیں تھی ۔

ارشاد باری ہے : لاینال عہدی الظالمین : ذات احدیت نے قرآن ہی میں شرک اور کفر دونوں کو ظلم سے تعبیر فرمایا ہے ۔ ارشاد ہے : ان الشرک لظلم عظیم ، والکافرون ھم الظالمون ، اس لحاظ سے بھی حضرت علیؑ ہی حقدار امامت قرار پاتے ہیں ۔ کیونکہ آپ نہ کبھی مشرک رہے اور نہ کافر ۔ جہاں تک شیعہ عقائد کا تعلق ہے تو محتاج دلیل نہیں ۔ اور جہاں تک غیر شیعہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بھی آپ نے جب اعلان امامت کیا اس وقت نابالغ تھے ۔ اور نابالغ مکلف ہی نہیں ہوتا ۔ اس لئے اسے نہ کافر کہا جاسکتا ہے اور نہ مشرک ۔

ارشاد باری ہے : کونو مع الصادقین ، اولاً تو بقول مفسرین مصداق آیت ہی حضرت علیؑ ہیں ۔ اور ثانیاً مصداق صادق صرف اور صرف معصوم ہی ہوسکتا ہے ۔ اور صحابہ میں حضرت علیؑ کے علاوہ بالاجماع اور کوئی بھی معصوم نہ تھا ۔

ارشاد خالق ہے : اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم : حکم ہے کہ اولی الامر کی اتباع کرو ۔ اور اولی الامر سے معصوم کے علاوہ کوئی دوسرا مراد نہیں لیا جاسکتا ۔ کیونکہ ایسے افراد میں سے جن میں معصوم اور غیر معصوم دونوں موجود ہوں ذات احدیت کی طرف سے غیر معصوم کی اتباع کا حکم دینا عقلاً قبیح ہے ۔ اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے ۔ جبکہ معصوم صرف حضرت علیؑ اور آپؑ کی اولاد تھے ۔ علاوہ ازیں اکثر مفسرین نے اولی الامر کی تفسیر ہی میں حضرت علیؑ کو اولی الامر بتایا ہے ۔

مسئلہ نمبر ۱۰ : حضرت ابو بکر میں بمقابلہ حضرت علیؑ خلافت کی استعداد نہیں تھی :

حقیقت یہ ہے کہ حضرت علیؑ کے علاوہ تمام صحابہ میں شرائط خلافت موجود نہ تھے ۔ اولاً تو تمام صحابہ سابق الشرک والکفر تھے ۔ ثانیاً حضرت ابو بکر سے احکام قرآن کی اس وقت مخالفت بھی ہوئی ہے ۔ جب انہوں نے دختر رسول کو میراث رسولؐ سے محروم کر دیا ۔

بخبر رواه ، ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعا النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام ايمن وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز وأوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها فدفنت ليلا

الحجية الطويلة فلم يبال بكلامها واستمسك (بخبر رواه) عن رسول الله ﷺ وهو انه قال : « ان الله اذا أطعم نبيا طعمة كانت لأولي الأمر بعده » ، وهذا الخبر لم يروه أحد الا شاذ تبعه في التصديق مع انه مخالف لنص الكتاب الدال على ارث الورثة عن الأنبياء كما استشهدت به الصديقة الطاهرة في خطبتها (ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي (ع) وام أيمن) فلم يصدقهم (وصدق الأزواج في ادعاء الحجرة لهن) مع ان عليا وفاطمة (ع) كانا معصومين وام أيمن كانت ممن شهد النبي ﷺ لها بالجنة (ولهذا ردها) الحذرية فاطمة (ع) (عمر بن عبدالعزيز) لما علم كونها (ع) مظلومة . وأمر الفدك عجيب فكان يأتي خليفة يغصبها ويأتي خليفة يردها ، فقد غصبها أبو بكر وردها عمر بن الخطاب ، واقطعها عثمان مروان بن الحكم ثم ثلثها معاوية فاقطع كل ثلث لواحد مروان وعمرو بن عثمان ويزيد بن معاوية وردها عمر بن عبد العزيز وغصبها يزيد بن عبد الملك وردها السفاح وغصبها المنصور وردها المهدي وغصبها موسى بن المهدي وردها المأمون وغصبها المتوكل (و) قد غضبت على أبي بكر حتى انها (أوصت أن لا يصلي أبو بكر عليها) غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلاة عليها (فدفنت ليلا) وعن موضع قبرها اعلاما بذلك ، وقبرها (ع) مجهول الموضع الى الحال ، وقد قال رسول الله ﷺ فيما رواه الفريقان : « ان رضاها من رضى الله وسخطها من سخطه ،

شرح تجرید:

اس سلسلہ میں ایک ایسی حدیث کو بنیاد بنایا۔ جس کے راوی بھی وہ خود ہی تھے۔ حدیث یہ تھی "آنحضورؐ نے فرمایا ہے۔ اللہ جب کسی نبی کو کوئی لقمہ دیتا ہے تو وہ بعد از نبی اولی الامر کے زیرِ تصرف ہوتا ہے"۔ تمام صحابہ میں سے کسی صحابی نے اس حدیث کو روایت نہیں کیا۔ البتہ حضرت ابوبکر کے حدیث سنانے کے بعد بعض صحابہ نے صرف تصدیق کی تھی۔ علاوہ ازیں: بذاتِ خود یہ حدیث قرآن کریم کی ان محکم نصوص سے متصادم ہے۔ جن میں میراث انبیاء کا تذکرہ ہے۔ دخترِ رسولؐ نے اپنے خطبہ میں ان آیات کا ذکر بھی کیا ہے۔

ثالثاً: حضرت ابوبکر نے دخترِ رسول کو فدک دینے سے بھی انکار کر دیا حالانکہ فدک میراث نہیں تھی۔ بلکہ آنحضورؐ نے اپنی زندگی ہی میں فدک زہراؑ کو ہبہ کر دیا تھا۔ اس ہبہ کی شہادت حضرت علیؑ اور ام ایمن نے بھی دی تھی۔ لیکن حضرت ابوبکر نے دونوں شہادتیں یہ کہہ کر مسترد کر دیں تھیں کہ علیؑ زوجِ زہراؑ ہے اور ام ایمن ایک عورت ہے۔ جبکہ حضرت ابوبکر نے ازواجِ نبیؐ کا فقط دعویٰ ہی قبول کر لیا تھا۔ جب انہوں نے حجرہ کا دعویٰ کیا تھا کہ یہ ہمارے ہیں۔ تو ازواج بھی ام ایمن کی طرح تھیں۔ دوسری طرف ام ایمن کے لئے آنحضور کی یہ شہادت بھی تھی کہ ام ایمن اہلِ جنت سے ہے۔ اور آیت تطہیر کی نص اور آیت مباہلہ کی غیر متشابہ نص کی رو سے حضرت علیؑ اور جناب زہراؑ معصوم تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عمر ابن عبدالعزیز نے فدک اولادِ زہراؑ کو واپس کر دیا تھا۔ ویسے معاملہ فدک اور میراث بڑا عجیب رہا ہے۔ حضرت ابوبکر نے میراث اور فدک ہر دو دخترِ رسولؐ کو دینے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمر نے فدک تو واپس نہ کیا البتہ اطراف مدینہ میں واقع میراث رسول واپس کر دی۔ پھر حضرت عثمان نے فدک مروان کو دے دیا۔ امیر معاویہ نے مروان سے لے کر اسے تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ ایک حصہ مروان کو دیا۔ ایک حصہ عمرو بن عثمان کو دیا۔ اور ایک حصہ اپنے بیٹے یزید کو دیا۔ پھر عمر بن عبدالعزیز نے فدک بنی امیہ سے واپس لے کر اولادِ زہراؑ کو دے دیا۔ ازاں بعد یزید ابن عبدالملک نے فدک اولادِ زہراؑ سے واپس لے لیا۔ پھر سفاح نے بنی امیہ سے لے کر اولادِ فاطمہؑ کے حوالہ کر دیا۔ منصور عباسی نے پھر اولادِ زہراؑ سے واپس لے لیا۔ مہدی عباسی نے اولادِ فاطمہؑ کو واپس لوٹا دیا۔ موسیٰ ابن مہدی نے اولادِ فاطمہؑ سے لے لیا۔ مامون نے اولادِ فاطمہؑ کو لوٹا دیا۔ آخر میں متوکل نے اولادِ فاطمہ سے لے لیا۔

رابعاً: دخترِ رسول حضرت ابوبکر سے اس قدر ناراض ہوئیں کہ انہوں نے تادمِ آخر وصیت کر دی کہ حضرت ابوبکر کو میرے جنازہ میں شرکت کی اجازت نہ دی جائے۔ چنانچہ حضرت علیؑ نے بی بیؑ کو وقتِ شب دفن کیا۔ اور نشانِ قبر تک مٹا دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ آج تک مزارِ دخترِ نبی روزِ اول کی طرح نامعلوم ہے۔ جبکہ آنحضور نے جناب فاطمہؑ کے متعلق فرمایا تھا۔ جسے فریقین نے روایت کیا ہے۔ رضائے فاطمہ رضائے خدا ہے۔ اور ناراضگی فاطمہ ناراضگی خالق ہے۔ بقولِ شاعر

اے خاکِ مدینہ تیری گلیوں میں ابھی تک
ہم بنتِ پیمبر کی لحد ڈھونڈ رہے ہیں

عدم صلاحية غير علي عليه السلام للخلافة

ولقوله : اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه، وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف

ولقوله ان له شيطانا يعتريه

(ولقوله) أي أبي بكر : (أقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم) فانه لو كان صادقا لم يصلح للامامة لاعتراف نفسه به مع وجود علي عليه السلام وان كان كاذبا فعدم صلاحيته للامامة أظهر اذ الكاذب لايصلح لها (ولقوله ان له شيطانا يعتريه) قال : ان لي شيطانا يعتريني فاذا استقمت فاعينوني وان عصيت جنبوني وهو ان كان صادقاً لم يصلح للامامة أنمن يعتريه الشيطان لايصلح لها وان كان كاذبا فالامر أخطر كما مر

(ولقول عمر : كانت بيعة أبي بكر فلتة) أي فجأة وبغتة عن خطأ وبلاتدبير وابتناء على أصل وفكر (وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه) . وهذا من أعظم الذم والتخطئة ، ولا ينافي هذا تعظيم عمر له فانه طالما عظم شخصا ثم نسبه الى مالايليق به ، وهل كان أعظم من رسول الله صلى الله عليه وآله حيث نسبه الى الهجر وشك في نبوته يوم الحديبية واخذ بردائه حين صلى على بعض وخالفه في متعة الحج الى غير ذلك ؟ !

(وشك) أبو بكر (عند موته في استحقاقه للامامة) حيث قال حين حضرته الوفاة : وددت اني سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر فيمن هو وكنا لانتازع . وفي رواية أخرى : ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الأمر حق . وقال أيضاً : ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحد الرجلين فكان هو الأمر وكنت الوزير .

(وخالف الرسول في الاستخلاف) فان النبي صلى الله عليه وآله لم يستخلف أحدا

شرح تجرید:

خامساً: حضرت ابو بکر نے خود فرمایا تھا۔ مجھ سے بیعت واپس لے لو میں تم سے زیادہ اچھا نہیں ہوں جبکہ علی تمہارے درمیان موجود ہے۔ اس جملہ کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اولاً حضرت ابو بکر سچ فرما رہے ہوں۔ ایسی صورت میں ان کا اعتراف ہوگا کہ وہ منصب خلافت کے قابل نہیں ہیں۔ اور ثانیاً حضرت ابو بکر کا یہ جملہ غلط ہو۔ ایسی توقع حضرت ابو بکر سے ممکن نہیں۔ کیونکہ حضرت ابو بکر کو بھی معلوم تھا کہ غلط بات کہنے والا خلافت کے اہل نہیں ہوتا۔ ★ حضرت ابو بکر نے اپنی خلافت کے اولین خطبہ میں فرمایا تھا۔ بعض اوقات میرے ساتھ ایک شیطان ہوتا ہے جو مجھ پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر میں سیدھا رہوں تو مجھ سے تعاون کیا کرو۔ اگر میں ارتکاب خطا کرنے لگوں تو مجھے اس سے دور رکھنے کی کوشش کرنا۔ اقیلونی کی طرح آپ کے اس جملہ کی بھی دو صورتیں ہوں گی۔ یعنی یا تو جو کچھ انہوں نے فرمایا ہے۔ اعتراف حقیقت ہے۔ اور یا خلاف حقیقت ہے۔ جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے تو وہ حضرت ابو بکر جیسی شخصیت سے ناممکن ہے کہ وہ خلاف حقیقت کچھ فرمائیں۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو وہ بالکل درست ہے۔

سابعاً: حضرت عمر نے اپنے ایام حکومت میں حضرت ابو بکر کے دور حکومت پر یوں تبصرہ فرمایا تھا "کان بیعۃ ابی بکر فلتۃ" بیعت ابو بکر ایک حادثہ تھی۔ جس کے پیچھے کوئی منصوبہ، بنیاد یا باقاعدہ پلاننگ نہ تھی۔ اللہ نے ہمیں اس کے شر سے محفوظ رکھ لیا ہے۔ اب اگر کوئی اسی طرح بیعت کرنا چاہے تو وہ واجب القتل ہوگا۔

ظاہراً تو حضرت عمر کا حضرت ابو بکر کی بیعت اور خلافت پر یہ تبصرہ بڑا سخت اور شدید ہے۔ لیکن بایں ہمہ حضرت عمر کے ان جملوں کو ہم حضرت ابو بکر کی توہین اس لئے نہیں کہہ سکتے۔ آپ کی تعظیم کرنے والے بھی تو پہلے شخص حضرت عمر ہی تھے۔ اگر انہوں نے بعد از وفات ایک بات کہہ دی ہے تو کیا فرق پڑتا ہے۔ ویسے حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر سے ایسی سخت کلامی خلاف توقع بھی نہیں۔ کیونکہ حضرت ابو بکر خواہ کتنے ہی عظیم کیوں نہ ہوں آنحضورؐ سے زیادہ عظیم تو نہ تھے۔ حضرت عمر تو ایسے بے باک اور نڈر تھے کہ جس بات کو درست نہیں سمجھتے تھے اسے ببانگ دہل مسترد کر دیتے تھے۔ مثلاً آنحضورؐ نے جنگ حدیبیہ میں صلح کی تو آپ نے کھلے عام اعلان کر دیا کہ مجھے تو نبوت محمدؐ ہی مشکوک نظر آتی ہے۔ آنحضورؐ نے کسی پر نماز جنازہ پڑھائی اور حضرت عمر کو پسند نہ آئی تو بلا خوف آپ کی عبائے پاک کو پیچھے پکڑ کر جنازہ پڑھنے سے روک دیا۔ دم آخر آنحضورؐ نے قرطاس اور قلم کا مطالبہ کیا تو چونکہ حضرت عمر کو یہ بات اچھی نہ لگی تھی اس لئے آپ نے بلا خوف تردید فرما دیا۔ شدت مرض کی بدولت ہذیان ہو رہا ہے۔ اسی طرح آنحضورؐ کے بعد اپنے ایام اقتدار میں جب متعہ النساء کو اچھا نہ سمجھا تو بر سر منبر کھلے عام اعلان کر دیا کہ گو زمانہ رسول میں عورتوں سے متعہ جائز تھا لیکن آج سے میں اس حلال رسول کو حرام کر رہا ہوں اور اس پر سزا دوں گا۔

۸۔ وقت آخر خود حضرت ابو بکر خلافت میں مشکوک ہو گئے تھے۔ چنانچہ فرماتے تھے۔ کاش میں اس سلسلہ میں آنحضورؐ سے پوچھ لیتا اور ہمارا باہمی نزاع نہ ہوتا۔ یا بعض روایات میں یوں ہے کہ کاش میں نے آنحضورؐ سے پوچھ لیا ہوتا کہ کیا خلافت میں انصار کا حق بھی ہے؟ اور بعض مورخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا۔ کاش سقیفہ بنی ساعدہ میں میں نے اپنا ہاتھ ان دو افراد میں سے کسی ایک کے ہاتھ پر رکھ دیا ہوتا۔ وہ حکمران ہوتا اور میں وزیر ہوتا۔ ۹۔ حضرت ابو بکر سے یہ زیادتی بھی ہوئی ہے کہ وہ سنت رسول کے خلاف کر بیٹھے کیونکہ بقول اہلسنت سنت نبی تو یہ تھی کہ آپ کسی کو اپنا خلیفہ بنائے بغیر ہی الوداع ہوتے۔

عندهم وفي تولية من عزله ، وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو أفضل وعلي لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه وأعطاه سورة برائة ، فنزل جبرئيل وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

(عندهم) أى عند العامة واستخلف أبو بكر عمر فان كان الاستخلاف حقا فلم لم يفعله النبي ﷺ وان كان باطلا فلم فعله أبو بكر لكن الأول باطل عند العامة فما فعله أبو بكر يكون باطلا .

(و) خالف النبي ﷺ (في تولية من عزله) فانه ولى عمر امور المسلمين مع ان النبي عزله ، فانه ﷺ ولاه أمر الصدقات فشكاه العباس الى النبي ﷺ فعزله عن الولاية .

(و) خالف الرسول ﷺ أيضاً (في التخلف عن جيش اسامة) كما خالف عمر وعثمان (مع علمهم لقصد) النبي ﷺ (البعد) عن المدينة لئلا يتقمصوا الخلافة بعد موته ﷺ ، وقد كرر ﷺ الأمر بتنفيذ جيشه ولعن المتخلف منه وغضب لذلك أشد الغضب لما رآهم تخلفوا .

(و) أيضا (ولى) ﷺ (اسامة) بن زيد وهو ولد في الثامنة عشر من عمره (عليهم فهو أفضل) منهم لان الأمير أفضل من المأمور بالبداهة ، (و) أما (على) عليه السلام فالنبي ﷺ (لم يول عليه أحداً وهو أفضل من اسامة) بالضرورة فهو أفضل منهم لان الافضل من الأفضل أفضل بالبداهة (و) من الادلة على عدم صلاحية ابى بكر للخلافة انه (لم يتول عملا في زمانه) ﷺ بل واكثر من ذلك (و) هو انه ﷺ (أعطاه سورة برائة) ليقرأها على الناس وأمره بالحج بهم (ف) لما مضى بعض الطريق (نزل) عليه ﷺ (جبرئيل) عليه السلام (وأمره برده وأخذ السورة منه وان لا يقرأها

شرح تجرید :

لیکن حضرت ابو بکر نے حضرت عمر کو نامزد کر دیا۔ اس سے قدرتاً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خلیفہ کی نامزدگی ضروری یا فریضہ تھی تو آنحضورؐ نے یہ فریضہ ادا کیوں نہیں کیا؟ اور اگر خلیفہ کی نامزدگی جائز نہ تھی تو پھر حضرت ابو بکر نے ایسا کیوں کیا؟ چونکہ اہلسنت حضور کی نامزدگی کو باطل سمجھتے ہیں اس لئے اصولاً تو حضرت ابو بکر کا حضرت عمر کو نامزد کرنا بھی اسی ذیل میں آئے گا۔

۱۰۔ ایک مرتبہ آنحضور نے حضرت عمر کو کسی جگہ وصولی زکواۃ پر مامور فرمایا تھا۔ جناب عباس کی شکایت پر آنحضورؐ نے حضرت عمر کو معزول کر دیا۔ تو حضرت ابو بکر نے ایسے شخص کو عہدہ سونپا جسے آنحضور نے معمولی سے علاقہ کی ولایت سے معزول کر دیا تھا۔

۱۱۔ آنحضورؐ نے انتہائی سختی سے تاکید فرمائی تھی کہ لشکر اسامہ روانہ کر دیا جائے۔ اور جو بھی لشکر اسامہ میں شامل نہ ہو۔ اس پر میری طرف سے لعنت ہو گی۔ تو لشکر اسامہ میں حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان شامل نہ ہوئے۔ آنحضورؐ نے بار بار بعد تاکید لشکر اسامہ کے کوچ کا حکم دیا۔ لیکن شاید کچھ حضرات کو علم تھا کہ آنحضور کا مقصد یہی ہے کہ ان کی وفات کے وقت مدینہ میں کوئی نہ ہو اور خلافت کا تنازعہ پیدا نہ ہو۔ بالآخر آنحضورؐ بہت زیادہ غضب ناک ہوئے۔

۱۲۔ آنحضورؐ نے اٹھارہ سالہ اسامہ کو امیر لشکر مقرر کیا۔ اس لشکر میں حضرت ابو بکر اور حضرت عمر بھی موجود تھے گویا اسامہ حضرت ابو بکر اور عمر سے افضل تھا۔ کیونکہ بداہتہً امیر مامور سے افضل ہوتا ہے۔ جہاں تک حضرت علیؑ کا تعلق ہے تو آج تک تاریخ اسلام میں ایک بھی ایسا واقعہ نہیں ملتا۔ جس میں آنحضورؐ نے حضرت علیؑ کو کسی کے ماتحت کیا ہو۔ گویا حضرت علیؑ اسامہ سے افضل تھے اور اسامہ دیگر اصحاب سے افضل تھا۔

۱۳۔ آنحضورؐ نے اپنی زندگی میں حضرت ابو بکر کو کبھی کوئی معمولی سے معمولی عہدہ بھی عنایت نہیں فرمایا۔ ایک مرتبہ سورہ برأت کی تبلیغ کا حکم دیا تو وہ بھی ابھی تک آپ راستہ ہی میں تھے کہ جبرائیلؑ نے آکر آنحضور سے کہا کہ حضرت ابو بکر سے سورہ برأت واپس لے لو اور مشرکین کے سامنے اسے یا خود تم پڑھو یا تمہارے اہل سے کوئی فرد یہ تبلیغ کرے۔

يكن عارفا بالاحكام حتى قطع ليسار سارق

الا هو او واحد من اهله فبعث بها علياً واحرق بالنار الفجاءة السلمى ولم يعرف الكلالة ولاميراث الجدة واضطرب في كثير من احكامه، ولم يحد خالداً ولا اقتص منه

الا هو أو واحد من أهله فبعث بها علياً) (ع) ، ومن لايليق بأداء سورة فى حياة النبي (ص) فكيف يصلح لتولى جميع شؤون المسلمين بعد مماته (ص)

(و) من الادلة على عدم صلاحيته انه (لم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع ليسار سارق)

وهو خلاف الشرع (واحرق بالنار الفجاءة السلمى) وقد نهى النبي (ص) عن ذلك وقال : « لايعذب بالنار الارب النار » (ولم يعرف الكلالة) ثم قال : أقول فيها برأيى فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمنى ومن الشيطان ومن المعلوم ان الحكم بما لايعلم محرم شرعا (ولا) عرف (ميراث الجدة) فانه سألته جدة عن ميراثها فقال : لاأجد لك شيئاً فى كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره المغيرة ومحمد بن سلمة ان النبي (ص) أعطاها السدس (واضطرب فى كثير من أحكامه) واستفسر الصحابة كعدم علمه بحكم الحدثين وارادته قطع رجل سارق وكان له يد وارادته ان يجعل الجد ابا وجهله القدر .

(ولم يحد خالداً ولا اقتص منه) حين قتل مالك بن نويرة وواقع زوجته ليلة قتله فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأمر عمر بعزله وقتله فلم يفعل الى ان ولى عمر فعزله ، وكذلك لم يحده حين أحرق جمعاً بالنار وقد عارضه عمر فأتى أبا بكر فقال : تدع رجلا يعذب بعذاب الله عز وجل فلم يأبه بقوله ولم يعرف جواب اليهودى الذى سأله عما ليس فيه وعما ليس عند الله وعما لايعلمه الله حتى سأل على بن أبى طالب (ع) . ولم يعرف كيف جواب وفد النصارى وترك الأضحية خلافا لرسول الله (ص) لشبهة واهية . وود اموراً تسعة كلها

شرح تجرید :

چنانچہ آپ نے حضرت علی کو بھیجا۔ انہوں نے راستہ ہی میں حضرت ابوبکر سے سورہ برأت واپس لے لی۔ یہی کہا جاسکتا ہے کہ آنحضورؐ نے حضرت ابوبکر کو صرف ایک سورہ کی تبلیغ کے اہل نہیں سمجھا تو آپ کے بعد پورے قرآن کی تبلیغ کا فریضہ وہ کیسے انجام دے سکتے تھے۔

۱۴۔ حضرت ابوبکر نفاذ حدود سے بھی کما حقہ آشنا نہ تھے۔ جس کی وجہ سے ایک مرتبہ چور کا بایاں ہاتھ کاٹ ڈالنے کا حکم دیا جو خلاف اسلام ہے۔ اسی طرح آنحضورؐ کا ارشاد گرامی ہے کہ آگ کی سزا صرف رب آگ ہی یعنی اللہ ہی دینے کا مجاز ہے یعنی اور کسی کو حق نہیں کہ وہ مجرم کو آگ میں جلائے۔ لیکن حضرت ابوبکر نے فجاءۃ سلمی کو ادعائے نبوت پر آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ خدا معلوم کیا وجہ تھی کہ حضرت ابوبکر کلالہ کے معنی میں اٹک گئے اور فرمایا: میں اپنی مرضی سے معنی بتارہا ہوں اگر درست ہوا تو اللہ کی طرف سے ہوگا اور اگر غلط ہوا تو میری اور شیطان کی طرف سے ہوگا۔ حالانکہ حضرت ابوبکر کو یہ تو معلوم تھا کہ جس چیز کو انسان نہ جانتا ہو اس کا فیصلہ کرنا بھی شرعاً جائز نہیں ہوتا۔ مؤرخین تو یہ بھی لکھتے ہیں کہ حضرت ابوبکر میراث جدہ سے بھی واقف نہ تھے۔ ایک جدہ نے آکر اپنا حق پوچھا تو حضرت ابوبکر نے فرمایا۔ کہ مجھے تو کتاب خدا اور سنت نبی میں تیرا کوئی حق نہیں ملا۔ مغیرہ اور محمد ابن سلمہ نے حضرت ابوبکر کو بتایا کہ آنحضورؐ نے جدہ کو ۱/۶ دیا ہے۔ اسی طرح بہت سے احکام اسلام میں آپ مضطرب رہے۔ اور صحابہ سے استفسار کرتے رہے۔ مثلاً حکم محدثین سے لاعلمی۔ ایک چور کے ہاتھ کی موجودگی میں اس کی ٹانگ کاٹنے کا ارادہ دادا کو باپ قرار دینے کا عزم وغیرہ۔

۱۵۔ جب خالد بن ولید نے مالک بن نویرہ سرکار رسالت کے مقرر کردہ وکیل کو قتل کرکے اسی رات زوجہ مالک سے مباشرت کی تو حضرت ابوبکر نے نہ تو خالد سے قصاص لیا۔ نہ اس پر اجرائے حد کیا۔ حالانکہ حضرت عمر نے خالد سے قصاص اور خالد کو معزول کرنے کا مطالبہ بھی کیا۔ لیکن حضرت ابوبکر نے ایسا نہ کیا۔ جب حضرت عمر کا دور آیا تو انہوں نے خالد کو معزول کردیا۔

ایک مرتبہ خالد بن ولید نے کچھ افراد کو آگ میں جلادیا۔ حضرت عمر نے حضرت ابوبکر سے پرزور مطالبہ بھی کیا اور فرمایا کیا آپ ایسے آدمی سے درگزر کررہے ہیں جو لوگوں کو اللہ جیسی سزا دیتا ہے۔ لیکن حضرت ابوبکر نے حضرت عمر کے مطالبہ تک کی پرواہ نہ کی۔

۱۶۔ ایک یہودی نے آپ سے سوال کیا کہ اللہ کے لئے کیا شے نہیں؟ اللہ کے پاس کیا نہیں؟ اور اللہ کس چیز کو نہیں جانتا۔ تو آپ اس کا جواب نہ دے سکے۔ یہودی نے اسلام کا مذاق اڑانا چاہا تو حضرت علیؑ سے پوچھا گیا۔ آپؑ نے ان سوالات کے جواب دیئے۔

نصرانی علماء کے سوالات کے جوابات دینے سے بھی قاصر رہے۔

سنت رسول کے علی الرغم ایک معمولی سے اشتباہ کو بنیاد بنا کر قربانی چھوڑ دی۔ علاوہ ازیں ایسے ہی معاملات کو پسند فرمایا۔

ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته وبعث الى بيت أمير المؤمنين لما وورد عليه الحسنان (ع) لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة (ع)، وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي (ع)

عليه لاله . وتفصيل هذه الامور في غدير الاميني وغيره .

(ودفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى دخوله في حياته) فكيف يجوز ذلك بعد موته . (وبعث الى بيت أمير المؤمنين) صلوات الله عليه لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار و فيه فاطمه و جماعة من بني هاشم) بل قالوا لعمر ان فيها فاطمه قال وان ، وهذا من الامور التي ندم ابوبكر عليها كمافي حديث التسعة (و ضربوا فاطمه فالقت جنينا) اسمه محسن وقد اهدر رسول الله ﷺ دم هبار الذى أخاف ابنته زينب حتى مرضت ومات ولدها لذلك فكيف بمن صنع بفاطمة (ع) ذلك .

(وورد عليه الحسنان (ع) لما بويع) فقالا له : « لست له أهلا ، وهما الصادقان سيدا شباب أهل الجنة . (وندم على كشف بيت فاطمة (ع)) كما في حديث التسعة التي ندم عليها . وكل ماذكرناه موجود في كتب القوم بطريق معتبر . ولقد أراح القوشجي نفسه بكلمة « لم يثبت » أو نحوه فمثله في ذلك مثل السوفسطائيين الذين اراحوا أنفسهم بكلمة واحدة وهي كون مايذكر خصمهم من البديهيات (خيالا) .

(١١) (مسألة) فيما يدل على عدم أهلية عمر للخلافة . (وأمر عمر برجم امرأة حامل واخرى مجنونة فنهاه علي ﷺ) فانه أتي بامرأة قد زنت وهي

لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار و فيه فاطمة و جماعة من بني هاشم و ضربوا فاطمة فالقت جنينا

شرح تجرید :

جن میں سے ہر ایک ان کے خلاف تھا۔ تفصیل کے لئے علامہ امینی کی الغدیر ملاحظہ فرمائیں۔

۱۷۔ حضرت ابو بکر کو بیت النبیؐ میں دفن کیا گیا حالانکہ خود ذات احدیت نے آپؐ کی زندگی میں بلااذن رسولؐ آپ کے گھر میں داخل ہونے سے منع کر دیا تھا۔ بعد از شہادت کیسے جائز کہا جا سکتا ہے۔

۱۸۔ جب حضرت علیؑ نے بیعت سے انکار کیا تو حضرت ابو بکر کے حکم سے کچھ افراد نے جا کر حضرت علیؑ کو گھر سے جبراً باہر نکالنے کی خاطر خانہ زہراؑ کو آگ لگا دی۔ جبکہ دختر رسولؐ فاطمہ بھی اندر موجود تھی۔ حد ہے حضرت عمر جب آگ کا حکم دے رہے تھے انہیں یاد دہانی بھی کرائی گئی تھی کہ نبی زادی بھی گھر میں موجود ہے۔ تو حضرت عمر نے جواب میں کہا تھا۔ نبی زادی گھر میں ہے تو ہوا کرے۔

حدیث تسعہ کے مطابق یہ ہیں وہ معاملات جن پر حضرت ابو بکر دم مرگ پشیمان ہوئے تھے۔

۱۹۔ دختر رسولؐ پر جسمانی تشدد بھی کیا گیا۔ جس سے صدف عصمت میں موجود شہزادہ محسن کا سقط ہو گیا۔ جب آنحضورؐ نے اس شخص کو مہدور الدم قرار دیا تھا جس نے آپ کی بیٹی (بقول سواد اعظم) زینب پر جسمانی تشدد کیا۔ جس سے بی بی مریض ہو گئی اور اس کا بچہ بھی فوت ہو گیا۔ جب زینب پر جسمانی تشدد کرنے والے کو آنحضورؐ نے مہدور الدم قرار دے دیا تھا تو اپنی لخت جگر زہراؑ کے متعلق آپ کس طرح ایسے تشدد پر راضی رہ سکتے ہیں۔

۲۰۔ بعد از بیعت حسنین شریفین نے حضرت ابو بکر کی تردید کی تھی۔ اور کہا تھا کہ تو اس منبر کے اہل نہیں ہے۔ اور دونوں جوانانِ جنت کے سردار اور صادق ہیں۔

۲۱۔ حضرت ابو بکر خانہ دختر رسولؐ میں گھس جانے کے حکم پر دم مرگ پشیمان ہوا تھا۔ جیسا کہ اس واقعہ میں اس کا ذکر موجود ہے۔ جس میں حضرت ابو بکر کی نو کاموں پر پشیمانی کا تذکرہ ہے۔

یہ جو کچھ ہم نے پیش کیا ہے تمام کی تمام سواد اعظم کی معتبر کتب میں موجود ہے۔

قوشجی نے ان تمام امور کے جواب میں صرف اپنے آپ کو جھوٹی تسلی دینے کی خاطر۔ لم ثبت (ثابت نہیں) لکھ دیا ہے۔ اور قوشجی کا یہ جملہ بالکل اس طرح ہے جس طرح سوفسطائیہ کا مد مقابل بدیہیات پیش کرے تو وہ کہہ دیتے ہیں۔ یہ محض آپ کا وہم ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۱ : حضرت عمر اور عدم استعداد خلافت :

ہمارے نزدیک حضرت ابو بکر کی طرح حضرت عمر بھی شرف صحابیت سے ضرور مشرف تھے لیکن مسند خلافت نبویہ کی استعداد سے خالی تھے۔ کیونکہ :

۱۔ حضرت عمر نے ایک حاملہ عورت کو رجم کرنے کا حکم دیا۔ ہوا یوں کہ ان کے دربار میں ایک حاملہ عورت کو پیش

فقال : لولا علي لهـلك عمر ، وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأني لم أسمع هـذه الاية ، وقال : كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ، لما منع من المغالات في الصداق وأعطى أزواج النبي (ص) واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم وقضى في الحد بمائة

حامل فأمر برجمها فقال له ﷺ : ان كان لك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل ، فأمسك (فقال : لولا على لهلك عمر) وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له على ﷺ : ان القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق ، فأمسك وقال : لولا على لهلك عمر . (وتشكك فى موت النبى ﷺ) فانه لما مات رسول الله ﷺ قال والله ما مات محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع أيدى رجال وأرجلهم (حتى) نبه و (تلا عليه أبو بكر : « انك ميت وانهم ميتون » فقال : كأنى لم أسمع هذه الآية) ومن العجيب - وليس منه بعجيب - ان يقول : حسبنا كتاب الله .

(وقال) يوما فى خطبته : من غالى فى صداق ابنته جعلته فى بيت المال فقالت له امرأة : كيف تمنعنا ما أحل الله لنا فى كتابه بقوله : « وآتيتم أحداهن قنطاراً » ؟ فقال : (كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال) ، والى قصة ذلك أشار المصنف (ره) بقوله : (لما منع من المغالات فى الصداق) ومثله لا يصلح للامامة كما لا يخفى . (وأعطى أزواج النبى ﷺ) حقاً ليس لهن حتى انه أعطى عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة . (واقترض) من بيت المال ثمانين الف درهم فأنكروا عليه ذلك . (ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم) الذى أوجبه الله تعالى فى كتابه العزيز (وقضى فى الحد بمائة

شرح تجرید:

کیا گیا اور بتایا گیا کہ اس کا حمل حرام کاری کا نتیجہ ہے تو حضرت عمر نے اسے فوراً رجم کرنے کا حکم دیا۔

حضرت علیؑ نے ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا: تجھے عورت کو سزا دینے کا پورا پورا حق حاصل ہے لیکن اس کے شکم میں جو بچہ ہے وہ بہرصورت بیگناہ اور ناقابل حد ہے۔ حضرت عمر نے حکم رجم واپس لے لیا۔ اور کہا: لولا علی لہلک عمر،

۲۔ ایک مجنونہ عورت لائی گئی جس سے کسی نے ارتکاب حرام کیا تھا۔ حضرت عمر نے اس کے لئے بھی رجم کا حکم دیا۔ حضرت علیؑ نے منع فرمایا اور بتایا۔ مجنون تا بحالی ہوش و حواس مرفوع القلم ہے۔ عمر نے حکم رجم واپس لیا۔ اور کہا۔ لولا علی لہلک عمر،

۳۔ وفات نبی میں شک۔ جب آنحضور کی وفات ہوگئی تو حضرت عمر نے کہا۔ بخدا محمدؐ نہیں مرا۔ اور یہ لوگ اس وقت تک موت رسول کی رٹ لگانا نہیں چھوڑیں گے۔ جب تک وہ اٹھ کر ان کے ہاتھ اور پاؤں نہ کاٹ دے۔ حضرت ابوبکر نے اسے تنبیہ کی اور انک میت وانھم میتون، کی آیت پڑھی۔ تو عمر نے کہا مجھے ایسے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ آیت میں نے سنی ہی آج ہے۔ کتنا تعجب ہے ایسے شخص سے جسے قرآن کا اتنا علم بھی نہیں۔ اور کہتا ہے، حسبنا کتاب اللہ،

۴۔ حضرت عمر نے ایک دن دوران خطبہ فتویٰ صادر فرمایا۔ جس نے اپنی بیٹی کا حق مہر مہنگا کیا۔ میں بحق بیت المال ضبط کروں گا۔

ایک عورت نے کھڑے ہو کر کہا۔ جس چیز کو اللہ نے قرآن میں ہمارے لئے یہ کہہ کر حلال کیا ہے۔ اگر تم کسی عورت کو مہر میں قنطار بھی دو۔ تو تو وہ حق ہم سے چھیننے والا کون ہوتا ہے۔

یہ سن کر حضرت عمر نے اسی منبر پر کہا۔ ہر شخص عمر کی نسبت علم فقہ زیادہ جانتا ہے۔ حتیٰ کہ پردہ نشین عورت بھی۔

مصنف علام نے: لما منع من المغالات فی الصداق: سے اسی واقعہ کی جانب اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس سے استدلال کیا ہے کہ فقہ سے اس قدر دور شخص عہدہ امامت کے لائق نہیں ہو سکتا۔

۵۔ حضرت عمر نے بعض ازواج نبیؐ کا دوسری ازواج نبیؐ کی نسبت وظیفہ بلاوجہ زیادہ کیا۔ ام المومنین عائشہ اور ام المومنین حفصہ کیلئے سالانہ دس دس ہزار درہم مقرر کر دیا۔

۶۔ بیت المال سے قرض کے نام پر اپنی ذات کے لئے اسی ہزار درہم لے لیا۔ جسے تمام صحابہ نے ناپسند کیا۔

۷۔ اللہ نے قرآن عزیز میں اہلبیت رسولؐ کے لئے امت پر جو خمس فرض کیا تھا اسے روک کر اہلبیت نبیؐ کو اس سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیا۔

۸۔ حد کے لئے سو کوڑا مقرر کیا۔

قضيب ، وفضل في القسمة ومنـــع المتعتين وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة (ع)

قضيب) وليس ذلك من الشريعة فى شيء . (وفضل فى القسمة) بعدما كان رسول الله يعطيهم بالسوية ، فقد خالف رسول الله في ذلك واتبعه عثمان وزاد عليه حتى أوجب ثلما فى الاسلام . (ومنع المتعتين) و « حى على خير العمل » ، فانه صعد المنبر وقال : أيها الناس ثلاث كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى على خير العمل . (وحكم فى الشورى بضد الصواب) . فانه خالف رسول الله فى تعيين الخليفة على قول الشيعة وعدم تعيينه على قول العامة ، وخالف أبا بكر فى تشخيصه فى واحد وقد جعل الشورى فى ستة بحيث لاتصل النوبة الى على وقد ناقض فى الشورى نفسه فقال تارة ان النبي رضى عن الستة وقال تارة انه غضب عليهم . (وخرق كتاب فاطمة (ع)) فان أبا بكر رد عليها (ع) فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت من عنده والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها عليه فأخذ الكتاب منها (ع) وخرقها ودخل على أبى بكر وعاتبه على ذلك فاتفقا على منعها . ولم يصل حين فقد الماء فى حياة الرسول ونهى رجلا عنها حين سأله عمن فقد الماء ، وهو أبان تقمصه للخلافة فذكره عمار . وأمر رجم امرأة ولدت لستة أشهر فبلغ ذلك عليا فاتاه وقال له : ليس عليها رجم لأن الله يقول : « والوالدات » ـ الآية وقال : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » فخلى عنها . ولم يدر حكم الشكوك فى الصلاة . وجهل معنى الأبّ فى قوله تعالى « وفاكهة وأبا » . ولم يدر تأويل الآية فى باب الحجر الأسود الى ان نبهه على . وجهل كفارة بيض النعام . ولم يعرف معنى قوله تعالى : « أذهبتم

شرح تجرید:

جس کا اسلام میں کوئی جواز نہیں۔

۹۔ تقسیم وظائف میں صحابہ کے مابین مساداتِ نبوی کو چھوڑ کر امتیازی سلوک کر کے ترکِ سنت کا ارتکاب کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت عثمان نے حضرت عمر کی اتباع میں صلہ رحمی کے نام پر وہ امتیاز کیا جس کا نتیجہ باہمی پیکار کی صورت میں سامنے آیا۔

۱۰۔ اذان میں حی علی خیر العمل پر پابندی لگائی۔ ۱۱۔ متعۃ النساء کو ممنوع قرار دیا۔

۱۲۔ حج تمتع کو حرام قرار دیا۔ برسرِ منبر کہا: ثلاث کن علی عہد رسول اللہ وانا انہی عنہن واحرمہن واعاقب علیہن وھی متعۃ النساء ومتعۃ الحج وحی علی خیر العمل: (شرح تجرید قوشجی)

۱۳۔ راہِ حق کے خلاف شوریٰ بنائی۔ کیونکہ شیعہ مؤقف کیمطابق یوں حکم رسولؐ کی مخالفت کی کہ آنحضورؐ کے مقرر کردہ خلیفہ کو چھوڑ کر خلافت سازی کی۔ اور اہلسنت عقیدہ کیمطابق یوں سنت رسول کی مخالفت کی کہ سنت رسول تعین خلیفہ کئے بغیر دنیا سے جانا تھی اور حضرت عمر نے خلیفہ معین کر دیا۔ اسی طرح اہلسنت کے مسلک کیمطابق عمل ابو بکر کی بھی مخالفت کی۔ کیونکہ ابو بکر نے اپنے بعد کے لئے خلیفہ نامزد کر دیا تھا جبکہ عمر نے کسی ایک کو معین کرنے کی بجائے چھ آدمیوں کی شوریٰ کمیٹی اسطرح تشکیل دی کہ حضرت علیؑ کو موقعہ نہ مل سکے۔ پھر شوریٰ کمیٹی کے سلسلہ میں اپنی آپ مخالفت کرتا رہا۔ ایک مرتبہ تو کہا کہ آنحضورؐ تادم آخر ان چھ افراد پر راضی تھے پھر کہا آنحضورؐ ان چھ پر ناراض رخصت ہوئے۔

۱۴۔ دخترِ نبیؐ کے ہاتھ سے واپسی فدک کا وہ پروانہ چھین کر پھاڑ پھینکا جو ابو بکر نے لکھ کر دیا تھا۔ واقعہ یوں ہے کہ جب نبی زادی نے فدک کا ہبہ نامہ پیش کیا تو ابو بکر نے واپسی فدک کی تحریر دے دی۔ جب نبی زادی ابو بکر کا لکھا ہوا لے کر واپس جا رہی تو عمر آ گیا۔ اس نے پوچھا کس لئے آئی تھی؟ دخترِ نبیؐ نے سببِ آمد بتایا اور یہ بھی بتایا کہ ابو بکر نے واپسی فدک کا پروانہ لکھ کر دیا ہے تو اس نے نبی زادی کے ہاتھ سے وہ پروانہ چھین کر پھاڑ پھینکا اور پھر ابو بکر کو سخت سرزنش کی جسکے بعد ابو بکر نے فدک دینے سے انکار کر دیا۔

۱۵۔ حیاتِ رسولؐ میں ایک مرتبہ غسل جنابت کے لئے پانی نہ ملا تو اس نے نماز ہی نہ پڑھی اس کا اظہار بھی اس نے خود اپنے ایام اقتدار میں کیا۔ پھر عمار نے اسے مسئلہ یاد دلایا۔

۱۶۔ ایک عورت جس نے چھ ماہ کے حمل سے بچہ جنا تھا۔ اسے رجم کا حکم دیا۔ حضرت علیؑ کو علم ہوا تو آپؑ تشریف لائے اور اسے منع فرمایا اور فرمایا ارشاد رب العزت ہے "حملہ وفصالہ ثلاثون شہرا،، مدت حمل اور مدت رضاع دونوں تیس ماہ ہیں۔ دوسرے مقام پر فرمایا: الوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین۔ مائیں اپنی اولاد کو کامل دو برس دودھ پلاتی ہیں۔ ان روایات کی رو سے کم از کم مدت حمل چھ ماہ بنتی ہے۔ چنانچہ اس نے حکم رجم واپس لے لیا۔

۱۷۔ شکیات نماز کے احکام سے ناواقف تھا۔ ۱۸۔ آیت قرآن: فاکھتہ وابا: میں لفظ "اب" کے معنی نہ آئے۔

۱۹۔ حجر اسود کے سلسلہ میں تاویل آیت سے ناآشنا تھا حتیٰ کہ حضرت علیؑ نے متنبہ کیا۔

۲۰۔ شتر مرغ کے انڈے توڑنے پر محرم کے کفارہ سے ناآشنا تھا۔

۲۱۔ اذھبتم طیباتکم: کے معنی سے ناواقف تھا۔

طيانكم ، حتى أعلمته امرأة فقال : كل الناس أفقه من عمر . ولم يعرف القضاء في غلام خاصم امه . وأمر بسجن رجل حيث لم يفهم معنى كلامه فرده علي عليه السلام ولم يعلم حكم السهو عن الحمد في الركعة الاولى حتى قرأها في الثانية مرتين . وتناقض في الارث حكمه . ولم يعرف طلاق الأمة حتى أرشده أمير المؤمنين عليه السلام . وأفتى في الحائض بعد الافاظة بمخالف الشريعة . وجهل حكم النكاح في العدة ، وجهل إرث الجد . وعاقب امرأة أخذت غلامها بخلاف الشرع . وأفزع حاملا حتى أجهضت فأدى دية الولد بأمر علي عليه السلام . وأمر برجم مضطرة فأشار علي عليه السلام بالصواب . ولم يدر حكم ولد لم يشبه أباه وخالف الشرع في تجسسه في امور ثلاثة . ولم يدر حد الخمر . ولم يعرف القضاء في امرأة احتالت على شاب حتى أعلمه أمير المؤمنين عليه السلام . وجهل حكم رجلين احتالا في التوديع عند امرأة حتى عرفه أمير المؤمنين عليه السلام فقال : لا أبقاني الله بعد ابن ابي طالب ولم يعرف الكلالة وحكم الأرنب والقود . وأخطأ في أمر رجم امرأة غاب زوجها فحملت بعد سنتين حتى أرشده معاذ . وجهل حكم من قتل رجلا من أهل الذمة وحكم القاتل الذي عفي عنه لبعض أولياء المقتول . وخالف رسول الله في دية الأصابع . ولم يعرف دية الجنين . ولم يدر حكم سارق اقطع اليد والرجل حتى أشار اليه أمير المؤمنين عليه السلام . وأخذ ما اهديت الى ام كلثوم من من الجواهر وجعلها في بيت المال . ودرأ الجلد عن المغيرة . ولم يعط عجوزاً حقها ثم قال : كل واحد أفقه منك حتى العجائز يا عمر . ولم يدر حكم المسابين وقطع شجرة الرضوان . ونهى عن التبرك بالصلاة في مصلى الرسول صلى الله عليه وآله . ولم يعرف جواب أحبار اليهود . ولم يدر ليلة القدر . وضرب ابن له بالدرة لغير موجب . الى غير ذلك مما جمعه العلامة الأميني في السادس من الغدير فراجع

شرح تجرید:

حتیٰ کہ اسے یہ معنی ایک عورت نے بتایا۔ تو خود حضرت عمر صاحب نے کہا۔ ہر فرد امت عمر سے زیادہ فقیہہ ہے۔

۲۲۔ ایک لڑکا اپنی ماں سے نزاع کر رہا تھا۔ وہ ان کے مابین فیصلہ نہ کر سکے۔

۲۳۔ ایک ایسے بیچارے کو زندان میں ڈال دینے کا حکم دیا جو آپ کی بات کا مفہوم نہ سمجھ سکا تھا۔ جس پر حضرت علیؑ نے ایسا کرنے سے منع فرمایا۔

۲۴۔ نماز کی پہلی رکعت میں سورہ حمد بھول گئے حکم کا علم نہ تھا۔ دوسری رکعت میں دو مرتبہ سورہ الحمد پڑھ ڈالی۔

۲۵۔ میراث کے کئی ایسے فیصلے کئے جو باہم متناقض تھے۔ ۲۶۔ کنیز کی طلاق کے احکام سے واقف نہ تھے حضرت علیؑ نے بتائے۔

۲۷۔ حائضہ میں خلاف اسلام فتویٰ دیا۔ ۲۸۔ عدہ کے معاملہ حکم نکاح سے ناآشنا تھے۔

۲۹۔ دادا کی میراث سے واقف نہ تھے۔ ۳۰۔ ایک عورت نے اپنے غلام کو آزاد کر کے اس سے شادی کر لی تو اس عورت کو خلاف اسلام آزاد کردہ غلام سے نکاح کرنے کے جرم میں سزا دی۔ ۳۱۔ حاملہ عورت کو اتنا خوفزدہ کیا کہ اس کا بچہ ساقط ہو گیا۔ حضرت علیؑ کے حکم پر بچہ کی دیت ادا کی۔ ۳۲۔ ایک مجبور عورت کو رجم کرنیکا حکم دیا حضرت علیؑ نے راہنمائی فرمائی۔ ۳۳۔ جو بچہ شکلاً اپنے باپ سے مشابہت نہ رکھتا ہو اس کے حکم سے واقف نہ تھا۔ ۳۴۔ جاسوسی کرتے ہوئے تین احکام شرعیہ کی مخالفت کی۔ ۳۵۔ شراب خوری کی حد سے لاعلم تھا۔ ۳۶۔ ایک عورت نے ایک جوان کے خلاف مکر کیا وہ اس مکر کو نہ جان سکا۔ حتیٰ کہ حضرت علیؑ نے بتایا۔ ۳۷۔ دو آدمیوں نے ایک عورت کے پاس کچھ رقم امانت رکھی پھر اس سے مکاری سے واپس لیکر دوبارہ فریب دینے کی کوشش کی۔ حضرت عمر کے پاس اس کا کوئی حل نہ تھا آخر حضرت علیؑ نے مشکل کشائی کی۔ جس پر حضرت عمر نے فرمایا۔ اللہ مجھے علیؑ کے بعد ایک لمحہ بھی زندہ نہ رکھے۔ ۳۸۔ حضرت عمر کلالہ۔ خرگوش کے حکم۔ خون بہا کے مسئلہ سے واقف نہ تھے۔ ۳۹۔ ایسی عورت کو رجم نہ کرنیکا حکم دیکر غلطی کی جس کا شوہر دو برس سے غائب تھا اور وہ غیبت شوہر کے دوران حاملہ ہو گئی۔ جناب معاذ نے مسئلہ بتایا۔

۴۰۔ ذمی مقتول کے مسئلہ اور اس مقتول کے حکم سے ناواقف تھے جس کے وارثوں میں سے کچھ قاتل کو معاف کر دیں۔

۴۱۔ انگلیوں کی دیت میں صراحتہً آنحضورؐ کی خلاف ورزی کی۔ ۴۲۔ جنین کی دیت سے واقف نہ تھے۔ ۴۳۔ ایسے چور جس کا ہاتھ اور پاؤں حد سرقہ میں پہلے کٹ چکے تھے کے حکم سے لاعلم تھے حتیٰ کہ حضرت علیؑ نے بتایا۔

۴۴۔ مغیرہ ابن شعبہ کو حد زنا نہ لگانے کا حکم دیا۔ ۴۵۔ ایک بڑھیا کو اس کا حق نہ دیا۔ جب اس نے احتجاج کیا اور مسئلہ بتایا تو کہنے لگے۔ اے عمر ہر ایک تجھ سے زیادہ فقیہہ ہے حتیٰ کہ بڑھیا عورتیں بھی تجھ سے زیادہ فقیہہ ہیں۔

۴۶۔ باہم گالی گلوچ کرنیوالوں کی شرعی سزا سے واقف نہ تھے۔ ۴۷۔ جس درخت کے زیر سایہ بیٹھ کر آنحضورؐ نے بیعت رضوان لی تھی اس درخت کو کٹوا ڈالا۔ ۴۸۔ آنحضورؐ کی جائے نماز پر تبرکاً نماز پڑھنے کو ممنوع قرار دے دیا۔

۴۹۔ احبار یہود نے چند مسائل پوچھے تو ان کے جواب سے واقف نہ تھے۔ ۵۰۔ لیلۃ القدر سے لاعلم تھے۔

۵۱۔ اپنے ایک بیٹے کو بلا وجہ درّے سے ادھیڑ ڈالا۔

علاوہ ازیں بھی بہت کچھ ہے۔ جسے علامہ امینی نے الغدیر میں جمع کر دیا ہے۔

عدم صلاحية غير علي عليه السلام للخلافة

 وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما أحدثوا وآثر أهله بالأموال وحمى لنفسه

١٦ (مسألة) فيما يدل على عدم صلاحية عثمان للخلافة (وولى عثمان) امور المسلمين (من ظهر فسقه حتى احدثوا فى أمر المسلمين ما أحدثوا) فانه استعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر، وصلى بالناس أربع ركعات وهو سكران، واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه أهل الكوفة منها، وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها، وولى معاوية الشام حتى ظهر منه من الفتن ما ظهر، وانقاد الى أمر مروان حتى احدث فى الدولة الإسلامية نكبة أوجبت قتله وتزلزل بعد ذلك أمر المسلمين. (وآثر أهله بالأموال) فانه أعطى مروان خمسمائة الف دينار ولابن ابى سرح مائة الف ولطلحة مائتى الف ولعبد الرحمن ألفى الف وخمسمائة وستين الفا وليعلى ابن امية خمسمائة الف ولزيد بن ثابت مائة الف وأخذ لنفسه ثلاثمائة وخمسين ألفاً وأعطى الحكم ثلاثمائة الف درهم وآل الحكم الفى الف وعشرين الفا والحارث ثلاثمائة الف وسعيد مائة الف والوليد مائة الف وعبد الله ثلاثمائة الف مرة وستمائة الف اخرى وأبى سفيان مائتى الف ومروان مائة الف وطلحة الفى الف ومائتى الف مرة وثلاثين الف الف أخرى والزبير تسع وخمسين الف الف وثمانمائة الف وابن أبي وقاص مائتين وخمسين الفا وأخذ لنفسه ثلاثين الف الف وخمسمائة الف. ولذا قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه فى خطبته الشقشقية: الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضمة الابل نبتة الربيع.

(وحمى لنفسه) فانه حمى المرعى حول المدينة كلها من مواشى المسلمين كلهم الا عن بنى امية، وذلك مناف للشرع فان النبي صلى الله عليه وآله جعل الناس فى الماء والكلاء والنار شرعا سواءاً. ولذا عدته عائشة مما أنكروا عليه فقالت: وانا

شرح تجرید :

مسئلہ نمبر ۱۲ : حضرت عثمان اور استعداد امامت :

محدثین اور مورخین نے حضرت عثمان کے متعلق جو کچھ بتایا ہے اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی استعداد خلافت سے خالی ہی تھے۔ ۱۔ ایسے افراد کو امت مسلمہ کے معاملات کا انچارج بنادیا جنہوں نے بدعات کے انبار لگا دیئے۔ ۲۔ ولید بن عتبہ کو عامل بنایا۔ حتیٰ کہ اس کی شراب خوری کی داستانیں زبان زد عام ہو گئیں۔ ۳۔ صبح کی نماز بحالت نشہ دو کی بجائے چار رکعت پڑھائی۔ ۴۔ سعید ابن عاص کو کوفہ کا گورنر بنایا۔ اس نے وہ کرتوت کئے کہ اہل کوفہ نے تنگ آکر اسے نکال دیا۔ ۴۔ عبداللہ ابن ابی سرح کو مصر کا گورنر بنایا۔ جس کے مظالم کے خلاف اہل مصر فریادی بن کر آئے تھے۔ ۵۔ امیر معاویہ کو شام کی گورنری پر بحال رکھا۔ جس کے فتنے آج تک موجود ہیں۔ ۶۔ مروان کی ہر بات کو اس طرح من وعن صحیح تسلیم کیا کہ اس کا نتیجہ حضرت عثمان کے قتل کی صورت میں ظاہر ہوا۔ جس کے بعد امت مسلمہ دو لخت ہو کر رہ گئی۔ ۷۔ صلہ رحمی کے نام پر اقربا نوازی کی انتہا کر دی۔ ۸۔ مروان کو بیت المال سے یک مشت پانچ لاکھ درہم دیئے۔ ۹۔ عبداللہ ابن ابی سرح کو ایک لاکھ درہم بیت المال سے دیئے۔ ۱۰۔ طلحہ کو دو لاکھ دیئے۔ ۱۱۔ عبدالرحمٰن ابن عوف کو پندرہ لاکھ ساٹھ ہزار درہم دیئے۔ ۱۲۔ یعلی ابن امیہ کو پانچ لاکھ دیا۔ ۱۳۔ زید ابن ثابت کو ایک لاکھ دیا۔ ۱۴۔ ساڑھے تین لاکھ درہم اپنے لئے بیت المال سے رکھ لیا۔ ۱۵۔ طرید رسول حکم کو تین لاکھ درہم دیئے۔ ۱۶۔ آل حکم کو بیس لاکھ بیس ہزار درہم دیئے۔ ۱۷۔ حارث کو تین لاکھ درہم دیئے۔ ۱۸۔ سعید کو ایک لاکھ درہم دیئے۔ ۱۹۔ ولید کو ایک لاکھ درہم دیئے۔ ۲۰۔ عبداللہ کو تین لاکھ درہم دیئے پھر چھ لاکھ درہم دیئے۔ ۲۱۔ ابوسفیان کو ۲ لاکھ درہم دیئے۔ ۲۲۔ مروان کو ایک لاکھ دیئے۔ ۲۳۔ طلحہ کو دو لاکھ بیس ہزار دیئے۔ پھر تیس لاکھ دیئے۔ ۲۴۔ زبیر کو پانچ لاکھ نو ہزار دیئے۔ ۲۵۔ پھر آٹھ لاکھ دیئے۔ ۲۶۔ ابن ابی وقاص کو دو لاکھ پچاس ہزار دیئے۔ ۲۷۔ خود چھتیس لاکھ درہم لئے۔ اسی لئے حضرت علیؑ نے خطبہ شقشقیہ میں فرمایا ہے۔ حتیٰ کہ تیسرا آیا کہ جس نے ناقہ اقتدار کے تھنوں سے بے دریغ دودھ نکالنا شروع کیا۔ جس کے ساتھ اس کے اموی بھائی بندوں نے بیت المال سے اس طرح چرنا شروع کیا جس طرح اونٹ موسم بہار کی گھاس کو پامال کرتا ہے۔

۲۸۔ مدینہ کی عمومی چراگاہ کو ذاتی ملکیت میں بدل کر بنی امیہ کے سوا تمام مسلمانوں کو وہاں مویشی چرانے سے روک دیا۔ جو کہ خلاف اسلام فعل تھا۔ علاوہ ازیں سرور انبیاء نے پانی، گھاس اور آگ کو بلا تفریق دین ہر انسان کو برابر کا حقدار ٹھہرایا تھا۔ ام المومنین عائشہ نے حضرت عثمان کے خلاف جو الزامات عائد کئے تھے ان میں سے ایک یہ بھی تھا۔ بی بی نے فرمایا تھا۔ عثمان پر ہماری ناراضگی کے اسباب میں سے ایک یہ بھی تھا۔

ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق

عتبنا عليه كذا وموضع الغمامة المحماة فمن الفائق للزمخشري يسمي العشب بالغمامة كما يسمى بالسماء المحماة من احميت المكان فهو محمي أي جعلته حمى .

(ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه) فانه كان في الكوفة خازن بيت مال المسلمين فلما ولي عثمان وولى وليد بن عقبة واسرف الوليد في بيت المال جاء ابن مسعود وألقى مفاتيح بيت المال الى الوليد وقال : من غير غير الله ما به ومن بدل اسخط الله عليه وما أرى صاحبكم الا وقد غير وبدل فكتب الوليد الى عثمان بذلك فكتب اليه عثمان يأمره باشخاصه ، ثم قدم ابن مسعود وعثمان يخطب على منبر رسول الله ﷺ فلما رآه قال : الا انه قد قدمت عليكم دويبة سوء من يمشي على طعامه يقيء ويسلح . فقال ابن مسعود : لست كذلك ولكني صاحب رسول الله ﷺ يوم بدر ويوم بيعة الرضوان . ونادت عائشة : أي عثمان أتقول هذا لصاحب رسول الله ﷺ ؟ فقال عثمان : اسكتي . فقال لعبد الله بن زمعة : اخرجه اخراجاً عنيفاً ، فضرب به الأرض فكسر ضلعاً من أضلاعه . ومارض علي عثمان في ذلك ، فات من ذلك وأوصى أن لا يصلي عليه عثمان وكان يقول ابن مسعود ان دم عثمان حلال .

(وضرب عماراً حتى أصابه فتق) وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول نقتله كافراً . فانه كان في بيت المال سفط فيه حلي فأخذ منه عثمان لحلى به بعض اهله فأنكروا ذلك عليه فصعد المنبر وخطب فقال : هذا مال الله اعطيه من شئت وأمنعه عمن شئت . فعارضه عمار فضربه عثمان حتى غشي عليه واطلعت عائشة شعراً من رسول الله ﷺ ونعلا وثيابا من ثيابه ثم قالت : ما أسرع

شرح تجرید:

کہ مقام برسات اور چراگاہ پر قبضہ: زمخشری نے فائق میں لکھا ہے کہ گھاس کو اسی طرح غمامہ کہا جاتا ہے جس طرح آسمان کو سماء کہا جاتا ہے۔ احمیت المکان فہو محمیٌ سے مشتق ہے۔ یعنی میں نے اس جگہ کو چراگاہ قرار دیا ہے۔ ۲۹۔ حضرت عثمان نے صحابہ سے ناروا سلوک کیا۔ ابن مسعود پر اتنا جسمانی تشدد کیا کہ وہ مر گیا۔ ابن مسعود کا جمع کردہ مصحف جلا دیا۔ ہوا یوں کہ ابن مسعود کوفہ میں بیت المال کا نگران تھا۔ جب عثمان برسر اقتدار آیا تو اس نے ولید ابن عقبہ کو کوفہ کا خزانچی بنا کر بھیجا۔ ولید کوفہ میں آیا۔ عبداللہ ابن مسعود کو اپنی تقرری کے احکام دکھائے۔ عبداللہ نے بیت المال کی چابیاں اس کے حوالہ کرتے ہوئے کہا۔ جو دین خدا کو بدلے گا اللہ اس پر اپنی عنایات میں تبدیلی کر دے گا۔ اور اللہ اس پر ناراض ہوگا۔ ولید نے ابن مسعود کے یہ جملے عثمان کو لکھے۔ عثمان نے ابن مسعود کو مدینہ طلب کر لیا۔ جب ابن مسعود مدینہ میں آیا اس وقت عثمان منبر رسول پر خطبہ دے رہا تھا۔

ابن مسعود کو دیکھ کر لوگوں سے کہا: تمہارے پاس وہ کیڑا آیا جو کھانے پر رینگتا ہے۔ قے کرتا ہے۔ اور پھر پیٹ بھرتا ہے۔ ابن مسعود نے کہا میں ہرگز ایسا نہیں ہوں۔ میں صحابی رسول ہوں، بدری ہوں۔ اور بیعت رضوان میں بھی شامل تھا۔

ام المومنین عائشہ نے پس پردہ سے باآواز بلند کہا۔ اے عثمان کیا صحابی رسول سے ایسی گفتگو کرتا ہے۔

عثمان نے کہا: تو چپ رہ

پھر عبداللہ ابن زمعہ سے کہا: اسے بصد ذلت مسجد سے باہر نکال دے۔

عبداللہ ابن زمعہ نے ابن مسعود کو اٹھا کر زمین پر پٹخ دیا جس سے اس کی ایک پسلی ٹوٹ گئی۔ اسی تکلیف سے مر گیا۔ اور دم مرگ وصیت کی کہ اس کے جنازہ میں عثمان شریک نہ ہو۔ ابن مسعود کہا کرتا تھا کہ عثمان کو قتل کرنا جائز ہے۔

۳۰۔ عمار ابن یاسر پر اس قدر جسمانی تشدد کیا کہ انہیں فتق ہو گیا۔ عمار کہا کرتا تھا۔ ہم نے ایک کافر کو قتل کیا ہے۔ عمار پر تشدد کی وجہ یہ تھی کہ بیت المال میں کچھ زیورات رکھے تھے۔ عثمان وہ اپنے گھر لے گیا۔ اور افراد خانہ میں سے کسی کو پہنا دیئے۔

صحابہ نے اس عمل پر کافی برہمی کا اظہار کیا۔ عثمان منبر پر بیٹھ گیا اور کہا کہ اب مال خدا میرے ہاتھ میں ہے میری مرضی جسے دوں اور جسے نہ دوں۔

عمار نے کہا۔ مال خدا اللہ ہی کی رضا کے مطابق صرف کیا جا سکتا ہے۔ کسی فرد واحد کی مرضی کیمطابق صرف نہیں کیا جا سکتا۔

عثمان کو غصہ آگیا اور عمار پر اتنا جسمانی تشدد کیا گیا کہ وہ غش کر گیا۔

ام المومنین عائشہ نے یہ منظر دیکھ کر نعلین رسولؐ۔ آنحضورؐ کی ریش مبارک سے ایک بال اور آپؐ کے لباس کا کپڑا ہاتھ میں لیا اور دیوار مسجد سے جھانک کر عثمان کو مخاطب کر کے کہا:

وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة، واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما

ماتركتم سنة نبيكم، وعارضه علي عليه السلام وعمرو بن العاص وغيرهما. وفي مرة اخرى أمر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمان برجليه وهي في الخفين على مذاكيره فأصابه الفتق وضربه غلمانه حتى انفتق له فتق في بطنه ورغموه وكسروا ضلعاً من أضلاعه. وأراد مرة نفيه الى الربذة لما علم أنه دفن أبا ذر (ره) فمنعه علي عليه السلام وغيره.

(وضرب أبا ذر ونفاه الى الربذة) حيث كان ينهاه عن المنكر في تقسيمه الاموال على أهاليه، مع ان النبي صلى الله عليه وآله كان مقرباً له ولا. قائلاً في حقهم مايدل على جلالة شأنهم.

(واسقط القود عن ابن عمر) لما قتل الهرمزان وجفينة بنت أبي لؤلؤة صغيرة. وعارضه علي عليه السلام في ذلك فانه لما صعد المنبر وعفى عن عبيد الله بن عمر قال علي عليه السلام: أقد الفاسق فانه أتى عظيماً قتل مسلماً بلا ذنب، ثم قال عليه السلام لعبيد الله: يافاسق لئن ظفرت بك يوماً لأقتلنك بالهرمزان، فلما ولي عليه السلام هرب الى معاوية.

(و) اسقط (الحد عن الوليد مع وجوبهما) فانه شرب الخمر وصلى بالناس الصبح أربع ركعات ثم التفت الى الناس فقال: أزيدكم، فأجابه أحدهم لازادك الله مزيد الخير، ثم تناول حفنة من حصى فضرب بها وجه الوليد وحصبه الناس وقالوا: والله ماالعجب الا ممن ولاك، ثم اتوا وشهدوا عليه عند عثمان فلم يقبل شهادتهم وتوعدهم وتهددهم، فنادت عائشة حينما أخبرت: ان عثمان أبطل الحدود وتوعد الشهود، وجاء علي عليه السلام وأقام عليه الحد بعد

شرح تجرید :

ذرا ادھر دیکھو ابھی تک ان میں سے ایک چیز بھی کہنہ نہیں ہوئی اور تم نے اتنی جلدی سنت رسول کو ترک کر دیا ہے۔

حضرت علیؑ، عمرو ابن عاص اور دیگر صحابہ نے بھی عثمان کی ان باتوں سے اظہار نفرت کیا۔

دوسری مرتبہ عثمان نے اپنے غلاموں کو حکم دیا۔ انہوں نے جناب عمار کو زمین پر لٹا کر اس کے ہاتھ پاؤں دراز کر کے ان پر چڑھ بیٹھے اور عثمان نے پاؤں میں جوتے پہنے ہوئے مارنا شروع کر دیا۔ ایک ٹھوکر جناب عمار کی رانوں کے مابین نازک حصہ پر ماری جس سے انہیں فتق ہو گیا۔ پھر غلامان عثمان نے عمار کو اس قدر مارا کہ ان کے پیٹ میں فتق ہو گیا۔ پھر اوندھے منہ کر کے پہلوؤں پر اس قدر تشدد کیا کہ پسلی ٹوٹ گئی۔

جب عثمان کو پتہ چلا کہ ابوذر کو عمار نے دفن کیا تھا تو اس نے عمار کو بھی مدینہ بدر کر کے ربذہ بھیجنا چاہا لیکن حضرت علیؑ آڑے آگئے اور وہ ایسا نہ کر سکا۔

۳۱۔ جناب ابوذر پر جسمانی تشدد کیا۔ مدینہ بدر کر کے صحرائے ربذہ میں بھیج دیا۔ جناب ابوذر کا جرم یہ تھا کہ وہ سختی کیساتھ اقربا پروری اور ذخیرہ اندوزی سے روکتا تھا۔

جبکہ سرور انبیاءؐ نے جناب عمار اور جناب ابوذر کے ایسے فضائل بیان فرمائے تھے۔ جن سے عنداللہ اور عندالرسول ان کی عظمت کا پتہ ملتا ہے۔

۳۲۔ عبداللہ ابن عمر نے ہرمزان کو مسلمان ہونے کے بعد قتل کر دیا۔ قاتل عمر ابن الخطاب ابو لؤلؤ کی کمسن بچی جفینہ کو قتل کر دیا۔ عثمان نے ابن عمر کو بر سر منبر معاف کر دیا۔ حضرت علیؑ نے وہیں مسجد میں فرمایا۔ اس فاسق سے قصاص لے اس نے ایک مسلمان کو بلا جرم و خطا قتل کر کے بہت بڑے جرم کا ارتکاب کیا ہے۔ لیکن عثمان نے پرواہ نہ کی۔ پھر حضرت علیؑ نے ابن عمر سے فرمایا۔ اے فاسق: اگر مجھے موقعہ مل گیا تو ہرمزان کے قصاص میں تجھے ضرور قتل کروں گا۔ چنانچہ جب اقتدار حضرت علیؑ کے پاس آیا تو ابن عمر بھاگ کر معاویہ کے پاس چلا گیا۔

۳۳۔ ولید ابن عقبہ پر حد واجب تھی لیکن عثمان نے اس پر حد جاری نہ کی۔ یہ کوفہ میں گورنر تھا۔ بحالت شراب نماز صبح پڑھائی دو کی بجائے چار رکعات پر سلام پھیر کر نمازیوں سے پوچھا۔ کیا یہی کافی ہے یا اور بھی اضافہ کر دوں۔ ایک نمازی نے کہا۔ اللہ تیری نیکی میں اضافہ نہ کرے۔ ہمارے لئے اتنا ہی کافی ہے مزید اضافہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور سنگریزوں کی مٹھی بھر کر ولید کے منہ پر دے ماری۔

تمام نمازیوں نے اسے ملامت کی اور کہنے لگے۔ ہمیں تیرے ان کرتوتوں پر کوئی حیرت نہیں ہے البتہ تجھے گورنر بنانے والے پر ضرور تعجب ہے۔ پھر اہل کوفہ مدینہ آئے۔ عثمان کے سامنے مسجد نبوی میں ولید کی شراب خواری کی شہادت دی۔ لیکن عثمان نے ان کی شہادت قبول کرنے کی بجائے اُلٹا انہیں ڈانٹا۔

جب ام المومنین عائشہ کو علم ہوا کہ عثمان نے حدود الٰہیہ کو معطل کر دیا ہے۔ تو اس نے باآواز بلند پکار کر کہا۔ عثمان نے حدود الٰہیہ کو معطل کر دیا ہے اور گواہوں کو دھمکی دی ہے۔ پھر حضرت علیؑ آئے اور کافی تکرار کے بعد ولید پر حد قائم کی۔

وخذله الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين (ع) : قتله الله ، ولم يدفن الا بعد ثلاث ، وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان

كلام جرى بينه وبين عثمان .

(وخذله الصحابة حتى قتل) بل حرض عليه غير أمير المؤمنين عليه السلام حتى ان عائشة كانت تشبهه بالنعثل اليهودي . (وقال أمير المؤمنين عليه السلام قتله الله) . وقال في الخطبة الشقشقية : « الى ان انتكث فتله وأجهز عليه عمله وكبت به بطنته » . (ولم يدفن إلا بعد ثلاث) وهذا مما يدل على تكفير الصحابة الأخيار له ، وقد كان فيهم من العشرة المبشرة بزعم القوم جماعة كطلحة والزبير وغيرهما .

(وعابوا غيبته عن بدر واحد والرضوان) أي بيعة الرضوان وكأن الله تعالى أراد حرمانه عن هذه الفيوضات ، واحداثه وبدعه ومجاهله اكثر من ان تحصى فقد نفى عليا عليه السلام عن المدينة وأمر برجم امرأة ولدت لستة أشهر فأرشده علي عليه السلام الى الآيتين فرجع عن أمره ، وأتم الصلاة في السفر أربعاً بعد ما صلى رسول الله (ص) وأبو بكر وعمر وهو شطراً من خلافته قصراً ، وأبدع في اختراع الأذان الثالث ، وأدخل دور المسلمين في مسجد الحرام بدون رضى أربابها ولما عارضوه حبسهم ، ونهى عن الجمع بين الحج والعمرة فخالفه علي عليه السلام وقال : « لم أكن لأدع سنة رسول الله (ص) لقول أحد من الناس » ، وافتى بعدم وجوب الغسل اذا لم ينزل المجامع ، وكتم حديث رسول الله في فضل المرابطة ، وأخذ من الخيل الزكاة بعد ما وضعه رسول الله عنها ، وغير خطبة العيدين فجعلها قبل الصلاة خلافاً لرسول الله (ص) وأبي بكر وعمر ، وأراد قتل مسلم بكافر فنهوه ثم جعل دية الكافر كدية المسلم ، وترك القراءة في الركعة الأولى من المغرب والأوليين من العشاء ، وأراد اكل الصيد

شرح تجرید:

۳۴: تمام صحابہ اس حد تک بیزار ہو گئے تھے کہ اس کے خلاف احتجاج کرنیوالوں کو نہ صرف یہ کہ کچھ نہیں کہا بلکہ حضرت علیؑ کے علاوہ تمام صحابہ کی ہمدردیاں احتجاج کنندگان کے ساتھ تھیں اور صحابہ احتجاج کنندگان کو قتل عثمان کی ترغیب دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ام المومنین عائشہ تو عثمان کو معروف نعثل نامی یہودی سے تشبیہہ دیا کرتی تھی۔

حضرت علیؑ نے ان اعمال کو دیکھ کر از راہ حسرت ایک مرتبہ بددعائیہ فقرہ۔ قتلہ اللہ۔ اللہ اسے قتل کرے۔ فرمایا تھا۔ خطبہ شقشقیہ میں حضرت علیؑ فرماتے ہیں۔ حتیٰ کہ حالات بگڑ گئے اور عثمان قتل ہو گیا۔ اس کے اپنے اعمال ہی اس کے خلاف برسر پیکار تھے اور اس کا حرص اسے لے ڈوبا۔

قتل کے تین دن بعد دفن کیا گیا۔ یہ تمام امور اس بات کے شاہد ہیں کہ مدینہ میں رہنے والے تمام جلیل القدر صحابہ تکفیر عثمان کے قائل تھے۔ بقول سواد اعظم عشرہ مبشرہ بھی انہی صحابہ میں تھے جو قتل عثمان پر لوگوں کو آمادہ بھی کرتے رہے اور تین دن تک دفن بھی نہ ہونے دیا۔ طلحہ اور زبیر بھی انہی عشرہ مبشرہ میں سے شمار کئے جاتے ہیں۔

۳۵۔ تمام صحابہ عثمان کی جنگ بدر، جنگ احد اور بیعت رضوان میں عدم موجودگی کو نقائص عثمان سے شمار کرتے تھے۔ ایسے معلوم ہوتا ہے جیسے اللہ نے اسے ان فیوض سے محروم کر دیا تھا۔

تاریخ عثمان کی بدعات سے اس قدر لبریز ہے کہ ان کا شمار مشکل ہے۔

۳۶۔ کچھ دنوں کے لئے حضرت علیؑ کو بھی مدینہ بدر کئے رکھا۔

۳۷۔ ایک عورت کا حمل کے چھٹے ماہ بچہ پیدا ہو گیا۔ عثمان نے اسے رجم کرنے کا حکم دے دیا۔ حضرت علیؑ نے قرآن کی دو آیات پڑھ کر اسے متوجہ کیا۔ اور رجم سے روکا جب کہیں یہ باز آیا۔

۳۸۔ نبی کو نین، ابوبکر، عمر اور خود عثمان نے اپنے ابتدائی زمانہ اقتدار میں سفر میں نماز قصر پڑھی تھی لیکن بعد میں اس نے سفر میں نماز پوری پڑھنے کا حکم دے دیا۔

۳۹۔ جمعہ کے دن تیسری اذان کی بدعت پیدا کر دی۔ ۴۰۔ مسجد الحرام کے اردگرد کے تمام گھروں کو مالکوں کی رضا کے بغیر گرا کر داخل مسجد کر دیا۔ جب انہوں نے اظہار ناراضگی کیا تو اس نے انہیں جیل میں ڈال دیا۔ ۴۱۔ حج اور عمرہ یکجا کرنے سے روک دیا۔ حضرت علیؑ نے فرمایا: کسی کے کہنے سے میں سنت رسول ترک نہیں کروں گا۔ ۴۲۔ بصورت جماع اگر انزال نہ ہو تو اس نے فتویٰ دیا کہ غسل جنابت واجب نہیں ہے۔ ۴۳۔ سرحد پر اسلحہ اور گھوڑے بھیجنے کے فضائل کی احادیث نبویہ کو عمداً مخفی رکھا۔

۴۴۔ آنحضورؐ نے گھوڑوں کو زکواۃ سے مستثنیٰ قرار دیا تھا عثمان نے حکم رسول کے علی الرغم گھوڑوں پر زکواۃ وصول کی

۴۵۔ آنحضورؐ، ابوبکر اور عمر عیدین کا خطبہ بعد از نماز دیتے تھے عثمان نے سنت رسول کو بدل کر قبل از نماز عیدین خطبہ شروع کر دیا۔

۴۶۔ کافر کے قصاص میں مسلم کو قتل کرنا چاہا۔ تمام صحابہ نے سختی سے مخالفت کی تو کافر کی دیت کو مسلمان کی دیت کے برابر کر دیا۔

۴۷۔ مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت ترک کر دی۔

۴۸۔ بحالت احرام شکار کھانا چاہا۔

عدم صلاحية غير علي (ع) للخلافة

وعلي عليه السلام أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر وأحد

وهو محرم فنهاه أمير المؤمنين (ع) ، ولم يعرف القضاء في ولدين زوجوزان حتى استفتى أمير المؤمنين (ع) فقضى على بأن الولد للفراش وللعاهر الحجر ، وأخذ في مسألة الرجوع الى المطلقة بقول ابى وفي مسألة اخرى بقول امرأة ، وألحمه رجل في عقاب الميت وأرسل الى علي (ع) فأجابه (ع) فقال عثمان : « لولا علي لهلك عثمان » ، ولم يدر حكم الجمع بين الاختين بالملك بل قال أحلتهما اية وحرمتهما آية ، وجهل وجه حجب الاخوين الأم وقد قال تعالى : « فان كان له اخوة » ، ولم يأخذ بقول المعترفة بالزنا وابتاع مااوقف رسول الله (ص) فيه حتى وكلمه علي (ع) في ذلك فرفع عليه الدرة الى غير ذلك

د، (مسألة) في ان علياً (ع) أفضل الصحابة (وعلي (ع) أفضل) الصحابة (لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في غزاة بدر) وهي أول حرب رسول الله (ص) التي امتحن الله به المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين . وكانت الراية في يده وقد قتل نصف المشركين . وباقي المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة المسومين قتلوا النصف الآخر .

(واحد) فانه (ع) قتل صاحب راية المشركين فأخذها غيره فقتله (ع) الى ان قتل تسعة منهم كلهم يأخذ الراية عقيب الآخر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم ، وخالف بعضهم رسول الله (ص) في أمره بملازمة مكانه ، ولهذا ظهر المشركون على المسلمين والراية في يد خالد بن الوليد وانهزم المسلمون وتفرقوا عن رسول الله (ص) فضربه المشركون بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه وأمير المؤمنين (ع) وحده باق يذب عنه ، وكان كلما حمل على النبي (ص) جمع يقول : « ياعلي اكشفهم عني » الى ان فتح الله تعالى على يديه

شرح تجرید:

حضرت علیؑ نے سختی سے روکا تو کہیں جا رکا۔

۴۹۔ زانی اور شوہر کے مابین بچے کا فیصلہ معلوم نہ تھا۔ حضرت علیؑ سے پوچھا۔ آپؑ نے فرمایا: ارشادِ نبوی ہے۔ بچہ صاحبِ فراش کا ہوتا ہے اور زانی کے لئے حد ہوتی ہے۔

۵۰۔ رجوع الی المطلقہ کے سلسلہ میں ابی ابن کعب کے فتویٰ پر عمل کیا۔

۵۱۔ ایک اور مسئلہ میں ایک عورت کے کہنے پر عمل کیا۔ ۵۲۔ عذاب بر میت کے سلسلہ میں ایک عام آدمی نے اسے لاجواب کر دیا۔ مجبور ہو کر حضرت علیؑ سے مدد مانگی۔ آپؑ نے جب اس آدمی کو مطمئن کیا تو کہنے لگا۔ "لو لا علیؑ لھلک عثمان"۔

۵۳۔ بصورت ملکیت جمع بین الاختین کے مسئلہ سے لاعلم تھا کہنے لگا۔ ایک آیت میں حلال ہے ایک میں حرام ہے۔

۵۴۔ میت کے بھائی، متوفی کی ماں کیلئے ۱/۶ سے زائد کے مانع ہوتے ہیں اسے یہ بھی علم نہ تھا۔ حالانکہ نص قرآن ہے فان کان لہٗ اخوۃ الخ

۵۵۔ ایک عورت نے زنا کا اعتراف کیا لیکن اس نے اس کے اقرار کی پروا نہ کی اور اس پر اجرائے حد نہ کیا۔

۵۶۔ وقفِ رسولؐ کو فروخت کر دیا۔ حضرت علیؑ نے اس سلسلہ میں بات کرنا چاہی تو اس نے چابک لہرا کر گویا بات کرنے سے روک دیا۔

مسئلہ نمبر ۱۳: حضرت علیؑ افضل الصحابہ ہیں:

کیونکہ حیاتِ نبوی میں جس قدر آزمائشات میں حضرت علیؑ رہے ہیں اس قدر کسی صحابہ کے حصہ میں نہیں آئیں۔

۱۔ بالخصوص جنگِ بدر جو رسالت کا پہلا امتحان تھا۔ اور مومنین کی اس لئے پہلی آزمائش تھی کہ وہ تعداد میں کم تھے۔ اور مقابلہ میں مشرکین کی تعداد زیادہ تھی۔ علمِ اسلام حضرت علیؑ کے پاس تھا۔ مقتولین کفار میں سے ۱/۲ تنہا حضرت علیؑ نے قتل کئے تھے۔ اور باقی ۱/۲ میں تمام صحابہ اور تین ہزار ملائکہ بھی شامل تھے۔

۲۔ جنگِ احد میں کفار کے نو علمبردار تنہا حضرت علیؑ نے قتل کئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کفار شکست کھا کر بھاگ کھڑے ہوئے مسلمان مالِ غنیمت سمیٹنے میں مصروف ہو گئے۔ درہ کوہ پر متعین اسلامی فوج بھی حکمِ رسول کی مخالفت کر کے درہ کو چھوڑ کر لوٹ میں شامل ہو گئی۔ مشرکین نے اس موقعہ کو غنیمت سمجھا۔ اس وقت خالد ابن ولید کے ہاتھ میں علمِ کفار تھا۔ اس نے درہ پر قبضہ کر کے غارتگری میں مصروف مسلمانوں پر عقب سے حملہ کر دیا۔ تمام مسلمان اس اچانک حملہ سے بوکھلا کر شکست کھا گئے۔ رسولِ امت کو تنہا چھوڑ دیا۔ مشرکین نے مل کر آپ پر تلواروں، نیزوں اور سنگباری سے حملہ کر دیا۔ آپؐ غش کر گئے۔ اس تنہائی کی سخت گھڑی میں تنہا حضرت علیؑ ہی تھے جو دفاعِ رسولؐ میں مصروف رہے۔ جب بھی مشرکین کا حملہ ہوتا تھا آنحضورؐ فرماتے تھے یا علیؑ اکشفھم عنی علیؑ اس طرف سے حملہ رد کو۔ حتیٰ کہ اللہ نے آپ کے ہاتھوں فتح دی۔ فتح دیکھ کر مسلمان بھی پلٹ کر آ گئے۔

ان علياً عليه السلام أفضل الصحابة

ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها، ولأنه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته منه

ورجع المسلمون.

(ويوم الأحزاب) فقد بارز عمرو بن عبدود فلم يقدم الى برازه أحد الا أمير المؤمنين عليه السلام وكان النبي صلى الله عليه وآله يمنعه عن ذلك مراراً الى ان اذن له فبرز عليه السلام وقتله. وقال النبي صلى الله عليه وآله: «لضربة علي عليه السلام خير من عبادة الثقلين» وتم الفتح على يده عليه السلام.

(وخيبر) فان علياً عليه السلام كان آنذاك أرمد العين فأعطى النبي صلى الله عليه وآله الراية بيد أبي بكر وأمره بفتح الحصن فذهب ورجع خائباً وأعطاها من الغد عمر فحصل كذلك فقال صلى الله عليه وآله: «لاسلمن الراية غداً الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرار غير فرار» ثم سلمها بيد علي عليه السلام بعد ما تفل في عينه عليه السلام فشفي من الرمد، فذهب وفتح الحصن وقلع بابه وجعله جسراً على الخندق حتى عبر عليه المسلمون، وكان الباب عظيما حتى انه لم يتمكن رده إلا سبعون رجلا.

(وحنين) وقد سار النبي صلى الله عليه وآله في عشرة آلاف من المسلمين أو اكثر حتى تعجب أبو بكر من كثرتهم، ومع ذلك فقد انهزم المسلمون ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وآله الا تسعة أحدهم علي عليه السلام كانوا يذبون عن النبي حتى هزموا المشركين وتم الفتح على يده عليه السلام (وغيرها) مما ذكرها أرباب السير والتواريخ

(ولانه) عليه السلام (أعلم) من غيره (لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وآله وكثرة استفادته منه) فانه عليه السلام ربي في حجر الرسول من صغره ولازمه في الخلوة والملأ وصار صهره في كبره ولم يفارقه الى ان فاضت روحه المقدسة في يده، وقد قال عليه السلام: «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف

شرح تجرید:

۳۔ جنگ خندق میں ابن عبدود کے مقابلہ میں جانے کی ہمت کسی صحابی نے نہ کی۔ بالآخر حضرت علیؑ کو اس کے مقابلہ میں جانا پڑا۔ حالانکہ آنحضورؐ نے ہر اذن جنگ پر آپ کو عمرو کے مقابلہ پر جانے سے باز رکھنے کی کوشش فرمائی۔ جب اور کوئی تیار نہ ہوا تو آنحضورؐ نے اجازت دے دی۔ اور آپؑ نے عمرو کو قتل کیا۔ آنحضورؐ نے فرمایا: ضربۃ علیؑ خیر من عبادۃ الثقلین: پھر فتح کا سہرا حضرت علیؑ کے سر رہا۔

۴۔ جنگ خیبر میں حضرت علیؑ آشوب چشم میں مبتلا تھے۔ آنحضورؐ نے ایک دن علم ابوبکر کو دے کر فتح قلعہ کا حکم دیا۔ لیکن وہ ناکام لوٹے۔ دوسرے دن عمر کو علم دیکر بھیجا۔ وہ بھی ناکام لوٹے۔ پھر فرمایا۔ اب کل علم ایسے شخص کو دوں گا جو محبوب خدا اور رسولؐ ہوگا اور خدا اور رسولؐ اس کے محبوب ہوں گے۔ اور کرار وغیر فرار ہوگا۔ پھر حضرت علیؑ کو بلا کر لعاب دہن سے آنکھوں کا علاج کیا اور علم آپ کے حوالہ کیا۔ آپؑ گئے۔ قلعہ فتح کیا۔ باب خیبر اکھیڑ کر خندق پر پل بنایا۔ تمام اسلامی لشکر نے عبور کیا۔ دروازہ اس قدر تھا کہ جسے ستر آدمی بمشکل پلٹ سکے تھے۔

۵۔ جنگ حنین میں اسلامی لشکر کی تعداد دس ہزار تھی۔ ابوبکر نے تو اتنی بڑی تعداد پر اظہار حیرت بھی کیا تھا۔ مگر بایں ہمہ اسلامی لشکر کو شکست ہوئی۔ آنحضورؐ کے پاس نو افراد کے سوا کوئی نہ بچا۔ سب بھاگ کر پہاڑ پر چڑھ گئے۔ انہی نو افراد کی پامردی جن میں حضرت علیؑ سب سے آگے تھے نے لشکر کفار کو شکست دیکر اسلام کو فتح دی۔ اور فتح کا سہرا حضرت علیؑ کے سر رہا۔

علاوہ ازیں ہر جنگ کے وقائع نگار نے حضرت علیؑ ہی کا نام لیا ہے۔

۶۔ حضرت علیؑ دیگر صحابہ کی نسبت زود رسی، کثرت صحبت رسولؐ اور کثرت استفادہ کی بدولت تمام صحابہ سے اعلم تھے۔ کیونکہ بچپنے ہی سے تربیت کے لئے آپؑ کو آغوش رسولؐ ملی تھی۔ آپ آنحضورؐ کی خلوت وجلوت کے صحابی تھے۔ جوانی میں شرف دامادی سے مشرف ہوئے۔ اور آپؑ آنحضورؐ کے آخری سانس تک آپؐ کے ساتھ رہے۔

فرمایا کرتے تھے: نبی کونینؐ نے مجھے علم کا ایک ہزار باب تعلیم کیا ہے۔

ان علياً عليه السلام أفضل الصحابة

ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي (ص) أقضاكم علي واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه ، وأخبر هو عليه السلام بذلك

بلب من العلم فانفتح لى من كل باب ألف باب ، ولذا قال صلى الله عليه وآله : « أنا مدينة العلم وعلى بابها » (ورجعت الصحابة اليه فى أكثر الوقائع) ابتداءاً أو (بعد غلطهم) كما عرفت شطراً من ذلك .

(وقال النبي صلى الله عليه وآله) فيما تواتر عنه : (أقضاكم على) والقضاء يستلزم العلم ضرورة ، وقد ظهر منه عليه السلام أحكام فى القضاء تدل على كثرة علمه ووفور فضله كقضية الارغفة والابل التى كانت ميراثا ومن حلف على قيد رجل عبده والمرأتين المتنازعتين فى ولد والمرأة التى احتلت على رجل والسيد والعبد اللذين ادعى كل واحد منهما السيادة والمسألة المنبرية وغير ذلك مما يحتاج الى كتاب ضخم .

(واستند الفضلاء فى جميع العلوم اليه) كما ذكره ابن أبى الحديد فى شرحه لنهج البلاغة ، فالتفسير والنحو والمعارف الآلهية والاخلاقيات والسياسات والفقه وغيرها ترجع معظمه اليه عليه السلام ، بل مثل العلوم الغريبة المنتسبة الى جابر بن حيان تلميذ الصادق عليه السلام أيضاً منتسبة اليه لتلمذ الصادق عليه السلام على أبيه وهكذا الى على (ع) ومن نظر الى نهج البلاغة لم يحتج الى شاهد آخر

(و) قد (أخبر هو عليه السلام بذلك) فقال فى مواضع عديدة : « سلونى قبل ان تفقدونى » وهذه الكلمة من خواصه (ع) حتى انه كل من قالها افتضح فى مجلسه . وقال (ع) : « سلونى عن طرق السماء فانى أعرف بها من طرق الأرض » وقال (ع) : « والله لو سندت لى الوسادة لحكمت بين

شرح تجرید :

اور پھر ہر باب سے میرے سامنے علم کے ایک ہزار باب کا انکشاف ہوا ہے۔ اسی لئے نبی کونین ؐ نے فرمایا تھا: "انا مدینۃ العلم و علی بابھا" تمام صحابہ مشکل ترین مسائل میں حضرت علیؑ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ لیکن حضرت علیؑ کو کبھی کسی کی طرف رجوع نہیں کرنا پڑا۔ سابقاً خلفائے ثلاثہ کے ادوار میں مثالیں آپ ملاحظہ کر چکے ہیں۔

۷۔ بالتواتر بین الفریقین آنحضورؐ سے منقول ہے کہ آپ نے صحابہ سے فرمایا: اقضاکم علیؑ : کون نہیں جانتا کہ قضاوت کے لئے علم وافر کا ہونا ضروری ہے۔ آپؑ کے حیرت انگیز فیصلے آج بھی تاریخ اسلام کا سنہری باب ہیں۔ جنہیں پڑھنے والا یہ فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؑ علم و فضل میں بعد از نبیؐ یکتائے روزگار تھے۔ مثلاً روٹیوں کے حساب سے دراہم کی تقسیم۔ میراث میں یک اپنا اونٹ شامل کر کے تقسیم کرنا اور اپنا اونٹ بچا لینا۔ ایک شخص نے اپنے غلام کو مقید کر رکھا تھا اور اس کے لاپتہ ہونے کی قسم کھائی تھی۔ آپؑ نے اسے برآمد کر لیا۔ دو عورتیں ایک بچے کی مدعیہ تھیں۔ ان میں فیصلہ۔ ایک عورت نے ایک مرد سے مکر کیا آپ نے اس کا پول کھول دیا۔ ایک غلام اور سردار میں سے ہر ایک آقا ہونے کا مدعی تھا۔ ان میں فیصلہ اور منبری مسئلہ وغیرہ جیسے فیصلے جنہیں جمع کیا جائے تو ایک ضخیم کتاب مرتب ہو گی۔

تمام علماء نے ہر علم کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف دی ہے۔ تفصیل کے لئے ابن ابی الحدید کی شرح نہج البلاغہ کا مقدمہ ملاحظہ فرمائیں۔ علم تفسیر، علم نحو، علم معرفت، اخلاقیات، سیاسیات، علم فقہ، وغیرہ تمام علوم کا مرجع ذات علیؑ ہی ہے۔ بلکہ علاوہ ازیں علم کیمیا جیسے علوم بھی آپ ہی کی ذات سے منسوب ہیں۔ کیونکہ ان علوم کا موجد جابر ابن حیان ہے جو امام صادقؑ کا شاگرد تھا۔ اور امام صادقؑ بواسطہ آبائے طاہرین حضرت علیؑ ہی کے شاگرد تھے۔ ابن ابی الحدید کی نہج البلاغہ کا مطالعہ کر لینے کے بعد اور کسی شاہد وغیرہ کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔

خود حضرت علیؑ نے اپنے عالم ہونے کا اعلان مختلف مواقع پر: سلونی قبل ان تفقدونی: سے کیا۔ اور یہ بہانگ دہل صرف اور صرف حضرت علیؑ کے خصوصیات سے ہے۔ ایسا اعلان نہ آپ سے پہلے کسی نے کیا اور نہ آپ کے بعد کوئی کر سکا۔ اگر کسی نے یہ اعلان دہرانے کی جسارت کی بھی ہے تو اسے اسی محفل میں رسوائی کا منہ دیکھنا پڑا ہے۔ حضرت علیؑ ہی تھے جنہوں نے فرمایا تھا "سلونی عن طرق السماء فانی اعرف بھا من طرق الارض"

حضرت علیؑ نے فرمایا ہے: بخدا اگر مجھے مسند بچھا کر اس پر بٹھا دیا جائے تو

أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم ، وقال (ع) : « ان ههنا لعلماً جما لو وجدت له حملة » ، وبالجملة فلا يحفظ تاريخ العلم بعد رسول الله ﷺ أحداً كان مثله من الاولين والآخرين .

(ولقوله تعالى) .قل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم (وأنفسنا) وأنفسكم ، فقد أطبق المفسرون وأرباب السير ان المراد بالابناء الحسن والحسين عليهما السلام والمراد بالنساء فاطمة (ع) والمراد بالانفس أمير المؤمنين (ع) وهذا صريح في أفضليته (ع) على جميع من عداه ، إذ رسول الله ﷺ أفضل من الجميع فمساويه كذلك لأن مساوي المساوي مساو ضرورة . ثم ان دعاءه في المباهلة دون غيره دليل على أعظمية مرتبته عند الله تعالى من غيره ، اذ كانت المباهلة للدعاء على النصارى ، ومن المعلوم انه انما يحضر النبي ﷺ للدعاء من يعلم باستجابة دعائه لجاهه عند الله تعالى .

(ولكثرة سخائه على غيره) فانه هو وعياله صاموا ثلاثة أيام وتصدقوا بفطورهم وباتوا طاوين حتى أنزل الله تعالى فيهم سورة كاملة ـ وهي سورة هل أتى ـ وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملك وهو أربعة دراهم فأنزل الله تعالى في حقه ، الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية .الآية . واقترض ديناراً لأهله ثم آثر به على غيره ، وكان يشد على بطنه الحجر من شدة الجوع ويجمع أمواله فيتصدق بها متفرقات الى ان قالوا مرة : انه ليس له مال ، فأمر عامله ان يجمعها دراهم ويكبسها مكان التمر فأحضر طلحة والزبير وقال لعامله : اصعد واضرب برجلك على ما هناك ، فضرب وتنثرت الدراهم حتى تعجبا لذلك وقالا : ان له لمالا ، فقال (ع) : هذا مال من لا مال له . وتصدق بخاتمه الذي

شرح تجرید:

تو میں اہل توراۃ کے مابین توراۃ سے، اہل انجیل کے مابین انجیل سے، اہل زبور کے مابین زبور سے اور اہل قرآن کے مابین قرآن سے فیصلے کروں گا۔ حضرت علیؑ کا قول ہے: میری ان پسلیوں کے درمیان علم کے سمندر موجزن ہیں۔ کاش مجھے اس کے اہل مل جاتے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تاریخ علم بعد از رسولؐ اولین و آخرین میں حضرت علیؑ جیسا فرد لانے سے قاصر رہی ہے۔ قاصر ہے اور قاصر رہے گی۔

۸۔ حضرت علیؑ اس لحاظ سے بھی افضل الصحابہ ہیں کہ ذات احدیت نے آپ کو نفس رسولؐ قرار دیا ہے۔ ارشاد باری ہے قل تعالوا ندع ابناءنا و ابناءکم و نساءنا و نساءکم و انفسنا و انفسکم، فریقین کے تمام مفسرین اور تمام متقدمین اور متاخرین مورخین کا اجماعاً اتفاق ہے کہ ابناء کا مصداق فرزندانِ علیؑ حسنین شریفین، نساء کا مصداق دختر رسولؐ جناب زہراؑ اور انفسنا کا مصداق حضرت علیؑ ہی ہیں۔

یہ آیت تمام صحابہ سے حضرت علیؑ کی افضلیت کی غیر مبہم اور بین دلیل ہے۔ کیونکہ باتفاق امت آنحضورؐ افضل امت ہیں اور جو نفس رسولؐ ہے ظاہر ہے وہ بھی تمام امت سے افضل ہی ہوگا۔

آنحضورؐ کا مباہلہ کے لئے صرف حضرت علیؑ کو ساتھ لے جانا اس بات کی دلیل ہے کہ از روئے مقام و مرتبہ آپؑ دیگر صحابہ سے افضل تھے۔ کیونکہ مباہلہ میں نصاریٰ کے لئے بددعا کرنا تھی اور دعا یا بددعا اس کی قبول ہوتی ہے۔ جس کا اللہ کے نزدیک کوئی مقام و مرتبہ ہو۔

۹۔ تمام صحابہ میں سے از روئے سخاوت بھی حضرت علیؑ ہی افضل تھے۔ یہ حضرت علیؑ اور آپؑ کے بچے ہی تھے۔ جنہوں نے تین دن مسلسل خالی پیٹ رہ کر ہر دن وقت افطار اپنا ماحضر سائل کو دے دیا۔ اور خود بھوکے سو گئے۔ حتیٰ کہ ذات احدیت نے ان کے حق میں پوری سورہ ہل اتیٰ نازل کر دی۔ دوسری مرتبہ اپنا پورا سرمایہ جو چار درہموں پر مشتمل تھا۔ سائل کو دے دیا۔ ذات احدیت نے اس پر یہ آیت تمغہ میں دی: الذین ینفقون اموالھم باللیل والنھار سراً وعلانیۃ الخ: اپنے عیال کے لئے ایک دینار قرض لیا لیکن راستہ میں ایک محتاج مل گیا۔ اپنی ذات پر اسے ترجیح دیکر دینار اس کے حوالے کر دیا اور خود خالی ہاتھ گھر لوٹ آئے۔

تمام مورخین کے بقول شدت بھوک سے اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیتے تھے۔ اور مزدوری کر کے راہ خدا میں دے دیتے تھے۔ ایک مرتبہ آپؑ پر طنز کیا گیا کہ: اتنا بے بس اور ضرور تمند ہے کہ نان جویں تک محتاج رہتا ہے۔ آپؑ نے اپنے زمینوں کے کاردار کو حکم دیا کہ فلاں مکان سے کھجوریں اٹھوا کر درہم رکھوا دو۔ پھر طلحہ اور زبیر کو بلا کر اپنے کاردار سے فرمایا: اس ڈھیر پر چڑھ کر ذرا ایک مرتبہ پاؤں پٹخ دے۔ جب اس نے پاؤں پٹخا تو درہم کی چھن چھناہٹ سے دونوں حیران رہ گئے۔ اور کہنے لگے۔ مال تو آپ کے پاس بہت ہے۔

آپؑ نے فرمایا: ہاں مال ہے مگر ان کے لئے جن کے گھر چولہے نہیں جلتے۔

آپؑ نے بحالت رکوع سائل کو جو انگوٹھی دی تھی اس وقت وہ انتہائی قیمتی ترین انگوٹھی تھی۔

وكان أزهد الناس بعد النبي (ص)

كان يسوى مالا عظيما في ركوعه حتى انزل الله تعالى في حقه : « انما وليكم الله» الآية . وأعرض عن سلب درع عمرو مع ما كان لها من القيمة ، وكان يعطي بيت المال جميعه ثم يأمر بكنسه فيصلي فيه ، وكان يقول : « يابيضاء ويا صفراء غري غيري » ، وكان لو كان له بيت من تبر وبيت من تمر انفق الأول قبل الثاني ومع ما كان له من الأموال مات وهو مدبون بسبعمائة الف وباع بستانه مرة وأنفق ثمنه في سبيل الله ولم يدخر منه شيئاً لطعام يومه مع انه وأهله كانوا في شدة ، وسخت نفسه عن فدك فلم يردها في أيام خلافته .

(وكان أزهد الناس بعد النبي ﷺ) فهو سيد الزاهدين وأفضل العابدين وامام المتقين ، فقد كان يلبس الخشن ويأكل الجشب وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى ، وكان يرتعد من البرد ولم يكن له ثوبان بل ثوب واحد فربما غسله ولبسه رطباً ، وكان يأكل الخبز الشعير اليابس المرضوض ولم يشبع من طعام قط ، وكان يمنع نفسه أطائب الطعام من غير ان يحرمها ، وشبه الدنيا بعفطة عنز تارة وعراق خنزير في يد مجذوم أخرى ، وطلقها ثلاثا ثالثة ، ولم يضع لبنة على لبنة ، ولم يكن في بيته فراش أما حين عرسه بفاطمة (ع) فقد كان لهما جلد كبش ينامان عليه ليلا ويعلفان بعيرهما عليه نهاراً . وأما في حين خلافته فقد أتاه رجل فرآه جالساً على حصير صغير وليس في البيت أثاث فقال : ياأمير المؤمنين اين الأثاث ؟ فقال مامضمونه انه ﷺ بعثها الى داره الاخرى ، وتزوج بأم البنين فضرب خباءاً في خارج البلد فكان يسكن معها هناك زهداً في حطام الدنيا ، وقلما كان يأتدم فان فعل فبالملح أو الخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فبلبن ، وكان لا يأكل اللحم الا قليلا ، وكان يقول : « لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات » وفي رواية : انه كان

شرح تجرید:

جس کے بعد ذات احدیت نے آپؑ کی شان میں آیۂ ولایت نازل فرمائی۔

جنگ خندق میں دستور عرب سے ہٹ کر عمرو ابن عبدود کو قتل کرنے کے بعد اس کی قیمتی ترین زرہ کو نہ اتارا تھا۔

ہر روز بیت المال کی یومیہ اور فقراء میں تقسیم کرتے۔ شام کے وقت بیت المال میں جھاڑو پھیرنے کا حکم دیتے اور مصلی بچھا کر اسی فرش پر نوافل پڑھتے۔ دراہم و دینار کو مخاطب کر کے فرمایا کرتے: یا صفراء؛ یا بیضاء غرّی غیری؛ بقول معاویہ اگر حضرت علیؑ کے پاس سونے اور بھوسہ سے ہر دو مکان ہوتے تو وہ بھوسے سے قبل سونے کو راہ خدا میں خرچ کرتے۔

اتنی جاگیر اور دولت کے باوجود وقت شہادت سات لاکھ کے مقروض تھے۔ یہ قرضہ بھی وہ تھا جو ضرورتمندوں کو دینے کی خاطر مختلف افراد سے لیا تھا۔ ایک مرتبہ باغ فروخت کیا اور تمام رقم راہ خدا میں بانٹ دی۔ حتیٰ کہ اس دن کے کھانے کو بھی اپنے لئے کچھ نہ رکھا۔ اگر چاہتے تو بزور اقتدار اپنے اقتدار کے ایام میں فدک واپس لے لیتے لیکن صرف اس لئے کہ امت مسلمہ اور غیر مسلم اقوام یہ نہ کہیں کہ علیؑ کی جنگ فدک کے لئے تھی۔ فدک کا نام بھی نہ لیا۔

۱۰۔ زہد میں تمام صحابہ سے افضل تھے۔ بعد النبی سید الزاہدین تھے۔ اور امام المتقین تھے۔ کھدر پہنتے تھے۔ خشک کھاتے تھے۔ کھجور کے پتوں سے بنی ہوئی جوتی پہنتے تھے۔ قمیص میں کبھی چمڑے سے اور کبھی کھجور کے پتوں سے پیوند لگاتے تھے۔ سردی اور گرمی میں ہمیشہ ایک لباس میں ملبوس رہے۔ اسی کو دھلا کر گیلا گیلا ہی پہن لیتے تھے۔ جو کی خشک روٹی معمول کی غذا تھی۔ کبھی شکم سیر ہو کر نہیں کھایا۔ اپنے لئے یا دوسروں کیلئے حرمت کا فتوی دیئے بغیر خوشگوار کھانوں اور لباسوں سے اجتناب کرتے تھے۔ کبھی تو دولت کو بکری کی گندگی سے اور کبھی خنزیر کی ہڈی سے تشبیہ دیتے تھے۔ خنزیر کی بھی وہ ہڈی جو کسی جذام زدہ ہاتھ میں ہو۔ دنیا کو تین طلاق بھی حضرت علیؑ ہی نے تو دی تھی۔ کبھی پکا مکان بنانے کا سوچا بھی نہ تھا۔ اور نہ ہی اینٹ پر اینٹ رکھی تھی۔ آپؑ کے گھر میں کوئی بچھونا نہ تھا۔ جب دختر رسولؐ سے شادی ہوئی تو دُنبے کی ایک کھال تھی۔ جسے دن میں اونٹ کو چارہ ڈالنے کے لئے استعمال کرتے اور رات کو بچھونا بنا کر اسی پر لیٹ رہتے۔

• ایام اقتدار میں آپؑ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے آپ کو ایک چھوٹی سی چارپائی پر بیٹھے ہوئے دیکھا۔ اسے گھر میں اور کوئی سامان نظر نہ آیا۔

اس نے حیرت سے عرض کیا: اے امیر المومنین گھر کا سامان کہاں ہے؟

آپؑ نے جواب دیا: اثاث بہت تھا دوسرے گھر (آخرت کے گھر) بھیج دیا ہے۔

ام البنین سے شادی کے بعد بیرون مدینہ ایک خیمہ نصب کرا دیا تھا۔ اسی میں سکونت تھی۔

روٹی کے ساتھ کسی قسم کا کوئی سالن کبھی استعمال نہیں کیا۔ اگر کبھی کوئی سالن لیا تو نمک ساتھ کھالیا۔ اگر اس سے ترقی کی تو سرکہ کے ساتھ کھالیا۔ اگر اس سے آگے بڑھے تو کوئی سی سبزی لے کر اس سے کھالیا۔ اگر کبھی بہت لذیذ کھانا کھایا تو دودھ کے ساتھ دو گھونٹ لے لئے۔ گوشت بہت کم کھاتے تھے۔ فرمایا کرتے تھے: اپنے شکم کو حیوانوں کا قبرستان نہ بناؤ۔

وأعبدهم

يأكل كل أربعين يوم مرة ، وفي أخرى في كل أضحى مرة لأنه كان يعلم ان الجميع يأكلونه ، وقال هو بنفسه : « قد اكتفى من دنياكم بطمريه ومن طعمه بقرصيه ، حتى ان أولاده ﷺ كان يتبعون سيرته فكان يأكل أحدهم خبزاً وبقلا في الحيرة فسأله بعض عن أكله وانه لم لا يأكل أطائب الطعام ؟ فقال : اين أنت من أمير المؤمنين ﷺ حتى انه في ليلة ضرب في سحرها قدمت له أم كلثوم بنته في طبق واحد لبنا وملحا فلم يرض ﷺ بذلك وأمرها برفع اللبن وبالجملة فهو أزهد الزاهدين وخطبه وكلماته في الزهد قدوة كل طالب ومنية كل طالب .

(وأعبدهم) حتى ان جبهته كانت كركبة البعير لكثرة سجوده ، وكان من شدة توجهه والتفاته الى مولاه حال الصلاة انهم كانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلاة لالتفاته بالكلية الى الله واستغراقه في المناجات معه ، وكان يغشى عليه في كل ليل مرات من خوفه تعالى كما عبر نا بذلك قصة أبي الدرداء الطويلة وخبر ضرار عند معاوية معروف ، وكان يصلي في كل ليلة الف ركعة ، وانبسط له ليلة الهرير بساط فصلى عليه والسهام تقع بين يديه والنصول الى جوانبه . وقد كان زين العابدين ﷺ مع كثرة عبادته حتى لقب بهذا اللقب وحتى قالت جارية له : « مافرشت له ليلا ولا قدمت اليه طعاماً نهاراً » ، كناية عن قيامه جميع الليالي وصيامه جميع الأيام اذا نظر الى الصحيفة التي كانت فيها عبادات علي (ع) يستصغر عبادة نفسه أشد استصغار ، وكان يجلس بعد صلاة الصبح الى أول الشمس يعقب وينزجر من ترك الناس ذلك ، وقد ضرب وهو في الصلاة ، وكان كثير البكاء حتى لقب بتاج البكائين وقال الشاعر : « هو البكاء في المحراب ليلا ،

شرح تجرید:

چالیس دن میں ایک دفعہ گوشت کھاتے تھے۔ یا عیدالاضحٰے کے دن گوشت کھاتے تھے۔ کیونکہ آپ کو معلوم تھا عیدالاضحٰی کے دن ہر غریب کو بھی کھانے کو گوشت مل جاتا ہے۔ فرمایا کرتے تھے: میں نے تمہاری دنیا سے صرف دو چادروں کے لباس اور ہیج مسا دو نان جویں پر گزارہ کیا ہے۔ آپ کی اولاد نے بھی آپ کی سیرت طیبہ کو معمول بنایا۔ انہی میں ایک مقام تیرو میں کچی سبزی کے ساتھ روٹی کھا رہا تھا۔ کسی نے عرض کیا: آپ اچھا کھانا کیوں نہیں کھاتے؟۔ فرمایا کاش تو امیرالمومنین کو دیکھتا جس رات ابن ملجمؒ نے ضرب لگائی تھی۔ اس رات آپ کی بیٹی ام کلثوم زینب نے روٹی کے ساتھ دودھ اور نمک دیا تو آپ نے دونوں کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ آپ نے فرمایا دودھ اٹھالے۔ زہد کے سلسلہ میں آپ کے خطبات اور آپؑ کے فرامین آج بھی ہر حق جو کیلئے راہنما اور ہر متلاشی حق کے لئے مشعلِ راہ ہیں۔

۱۱۔ حضرت علیؑ تمام صحابہ سے زیادہ عابد تھے۔ کثرت سجود کی بدولت آپ کی پیشانی پر اونٹ کے گھٹنے کی طرح نشان تھا۔ استغراق فی اللہ اور توجہ الی اللہ کا یہ عالم تھا کہ آپ کے جسم سے حالت نماز میں تیر نکالا گیا تو آپ متوجہ نہ ہوئے۔

ہر شب خوف خدا سے کئی کئی مرتبہ غش کھا جاتے تھے۔ ابو درداکا طویل واقعہ اور معاویہ کے دربار میں ضرار کی حکایت آج بھی زیب تاریخ ہیں۔

ہر رات ایک ہزار رکعت آپ کا معمول تھا۔

لیلۃ الھریر مصلائے عبادت پر ایسی حالت میں مصروف عبادت اور مناجات رب میں اطمینان سے معروف ہے کہ آپ کے دائیں بائیں اور آگے پیچھے تیروں اور نیزوں کی برسات رہی لیکن آپ کی عبادت میں فرق نہ آیا۔

کثرت عبادت میں امام زین العابدینؑ معروف تھے اور آپ کے القاب میں سے یہ لقب معروف ترین لقب ہے۔ آپ کی ایک کنیز کا بیان ہے کہ مجھے کبھی امام سجادؑ کے لئے رات کو فرش بچھانے اور دن کو کھانا پیش کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی یعنی آپ قائم اللیل اور صائم النہار رہتے۔ لیکن جب کبھی امام زین العابدینؑ حضرت امیرالمومنینؑ کے صحیفۂ عبادت کو دیکھتے تو انہیں اپنی اتنی کثیر عبادت ہیچ نظر آتی تھی۔

حضرت علیؑ کا معمول تھا کہ نماز صبح کے بعد طلوع آفتاب تک مصروف تعقیبات رہتے۔ لوگوں پر اس وقت تعقیبات کے ترک کرنے پر نالاں رہتے تھے۔ حتیٰ کہ آپ کو ضرب بھی بحالت نماز لگائی گئی۔

خوف خدا سے اس قدر گریہ کرتے تھے کہ آپ کو تاج البکائین کہا جاتا تھا۔ ایک شاعر نے اپنے قصیدہ میں کہا ہے۔
وھو البکاء فی المحراب لیلا ، شب تاریک میں محراب مسجد میں خوف خدا سے رونے والے تھے۔

فضائل علي (ع)

وأحلمهم وأشوفهم خلقا وأقدمهم إيماناً

(وأحلمهم) فانه عفى عن ابن عمر حيث لم يبايع مع انه كان يتمكن من جبره ، وعفى عن مروان وعائشة وعبد الله بن الزبير يوم الجمل مع كونهم أشد الأعداء له (ع) وعفى عن سعيد بن العاص وكان من أشد أعــدائه ، وصفح عن أهل البصرة بعد تسلطه عليهم ، وترك ابن ملجم في دياره وجواره مع علمه بانه سيقتله ، وفي صفين ملك أصحاب معاوية الشريعة فمنعوه (ع) وأصحابه الماء ثم هزمهم عن مواقفهم وملك الشريعة فأراد أصحابه (ع) أن يفعلوا ذلك بأصحاب معاوية فنهاهم عن ذلك ، وكان أهل الكوفة يؤذونه فيحلم عنهم مع قدرته عليه السلام على أخذهم ، وأساء اليه كل من الخلفاء الثلاثة فحلم عنهم وأحسن بدل الاساءة اليهم حتى انه استأذن من فاطمة عليها السلام في دخول الأولين دارها .

(وأشوفهم خلقاً) وأطلقهم وجهاً حتى نسبه عمر الى الدعابة وهو الضحاك اذا اشتد الضراب ، فقد قال معاوية : رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً . وقال صعصعة : كان فينا كأحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد . ويدخل في قوله : « وأشوفهم خلقاً » الفضائل بأسرها كالعدالة والغيرة والعفة والشهامة والتواضع وحسن الظن والصدق والمروة وغيرها من الصفات الحسنة ، ويدل على ذلك ماورد في التواريخ من أخلاقه وسيرته (ع) ولولا خوف الاطالة لنقلنا شطراً من ذلك .

(وأقدمهم ايمانا) فقد بعث النبي ﷺ يوم الاثنين وأسلم علي (ع) يوم الثلاثاء فيما يرويه انس ، وقد قال (ص) : « أولكم إسلاما علي بن أبي طالب » وكان يقول : « انا أول من آمن وأول من صلى » ولم ينكره عليه أحد ، والأدلة على ذلك فوق حد التواتر .

شرح تجرید:

۱۲۔ تمام صحابہ سے زیادہ حلیم تھے۔ آپؑ کے حلم کے شواہد میں سے یہی مثالیں ہی کافی ہیں کہ:

★ جب ہر ایک نے آپ کی علی الاعلان بیعت کر لی تو عبداللہ ابن عمر نے بیعت نہ کی۔ باوجودیکہ آپ کے پاس اقتدار تھا اور جبراً بیعت لے سکتے تھے۔ لیکن آپؑ نے اسے مجبور نہیں کیا۔

★ مروان، عبداللہ ابن زبیر اور ام المومنین عائشہ کو فتح جمل کے بعد معاف کر دیا۔ حالانکہ آپ کو معلوم تھا کہ لوگوں میں آپ کے لئے وجہ عداوت ان افراد سے زیادہ کوئی نہ تھا۔

★ سعید ابن عاص جو آپ کے سخت ترین دشمنوں سے تھا اسے معاف کر دیا۔

★ اہل بصرہ کے بہیمانہ جرائم کے باوجود فتح بصرہ کے بعد انہیں معاف کر دیا۔

★ آپ کو علم تھا کہ ابن ملجم میرا قاتل ہے لیکن اس کا ہم اسے نہ صرف اپنی حدود ملکیت میں برداشت کیا۔ بلکہ اپنے پڑوس میں بھی اسے رہنے کو منع نہ فرمایا۔

★ جنگ صفین میں پہلے معاویائی لشکر نے پانی پر قبضہ کر کے لشکر امیرالمومنین کو پانی لینے سے منع کر دیا لیکن جب آپ نے جنگ کر کے گھاٹ پر قبضہ کر لیا تو آپ کے صحابہ نے چاہا کہ اب معاویائی لشکر کو پانی نہ لینے دیا جائے تو آپ نے انہیں منع فرما دیا کہ پانی سے ہرگز نہ روکنا۔

★ اہل کوفہ نے کتنی اذیتیں دیں لیکن باوجود کامل اقتدار کے انہیں کچھ نہ کہا۔

★ خلفائے ثلاثہ میں سے ہر ایک نے اپنے دور میں ہر قسم کا سخت سلوک کیا لیکن آپ نے دامن حلم نہ چھوڑا حتیٰ کہ جب شیخین نے دختر رسولؐ سے بغرض معافی گھر آنے کی اجازت چاہی تو آپ نے اجازت دے دی۔

۱۳۔ تمام صحابہ کی نسبت کشادہ اور خوش اخلاق تھے۔ حتیٰ کہ عمر آپ کو انتہائی سادہ لوح کہتا تھا۔ شدت جنگ میں بھی آپ کے چہرہ سے مسکراہٹ کبھی غائب نہ ہوتی تھی۔ معاویہ نے کہا تھا: اللہ ابوالحسن پر رحم فرمائے۔ ہر وقت حشاش بشاش رہتے تھے۔

★ صعصعہ ابن صوحان کہا کرتا تھا حضرت علیؑ ہمارے مابین نرم مزاج، متواضع اور آسان ملاقات رہتے تھے۔ اسوۂ ہم خلقا کے ذیل میں آپ کے تمام اخلاقی فضائل آجاتے ہیں۔ مثلاً عدالت، غیرت، عفت، شجاعت، تواضع، حسن ظن، صداقت اور مروت وغیرہ۔ تاریخ آج بھی آپ کے حسن اخلاق اور سیرت حسنہ سے مملو ہے اگر خوف طوالت نہ ہوتا تو کچھ لکھتے۔

۱۴۔ تمام صحابہ کی نسبت سابق الایمان تھے۔ آنحضورؐ سوموار کو مبعوث برسالت ہوئے اور روایت انس کے مطابق حضرت علیؑ نے منگل کو اعلان اسلام کر دیا۔ جبھی سرور انبیاءؐ فرمایا کرتے تھے تم میں سے اول المسلمین علی ابن ابیطالبؑ ہیں۔ آپ خود فرماتے تھے۔ میں پہلا مومن اور پہلا نمازی ہوں۔ کبھی کسی نے آپ کے اس جملہ کی تردید نہ کی تھی۔ اس سلسلہ میں تواتر کی حد تک روایات موجود ہیں۔

وأطلقهم لساناً وأشدهم رأياً وأكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله

(وأطلقهم لسانا) حتى قال البلغاء : « ان كلامه (ع) دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ، وقد سئل عن بعض الفصحاء عن سبب فصاحته قال : لأني حفظت شطراً من خطب علي (ع) . وقال معاوية : ماسن الفصاحة لقريش غيره . ومن لاحظ شطراً من نهج البلاغة أو مستدركه لم يبق له شك في ذلك ولم يؤثر عن عربي مثل كلامه (ع) .

(وأشدهم رأيا) فقد عرف وجه المورد والمصدر في كل شيء حتى ان عمر أخذ بأقواله في وضعه التاريخ وعدم ذهابه بنفسه الى حرب الفرس والروم وغير ذلك ولذا كان يجنح الى آرائه . وكذلك أشار الى عثمان في اصلاح الامة وقبل هو ثم أغواه شيطانه مروان فتبعه فأصبح يقلب كفيه على جاهه وماله وحياته وكل شيء ، ولم يقر معاوية على الامارة مع ماأشار اليه المغيرة وابن عباس فظهر بعد ذلك كون الحق معه (ع) بما ظهر من خفايا نيات معاوية ، وآراؤه في القضاء والحدود والديات والمعاملات وغير ذلك مما ملأ كتب الخافقين ، ويكفي شاهداً لذلك عهده الى مالك الأشتر حين ولاه مصر مما هو الآن مورد تقدير الحكومات واعجابهم

(وأكثرهم حرصاً على اقامة حدود الله) فانه لم يكن يترك الحد لصداقة أوقرابة أو غير ذلك ، فقد حد الوليد في دار عثمان بعدما لم يجسر عليه أحد ، وحد الغالين في حقه وهدد من لم يجر الخلفاء عليهم الحد باجرائه عليهم لو تمكن كابن عمر وغيره . ولهذا كانوا يفرون منه فرار الحمر المستنفرة عن القسورة حتى انه لم تأخذه القرابة بالنسبة الى عقيل وابن عباس . وبالجملة فقد كان خشناً في ذات الله لاتأخذه لومة لائم ، وفي رواية ان النبي (ص) قال : « انه لممسوس في ذات الله ، كناية عن شدة وطأته .

شرح تجرید :

۱۵۔ تمام صحابہ کی نسبت فصاحت و بلاغت میں اولیٰ و اعلیٰ تھے۔ بلغائے عرب کہا کرتے تھے۔ حضرت علیؑ کا کلام، کلام خالق سے کم اور کلام مخلوق سے زیادہ فصیح و بلیغ ہے۔ ایک معروف خطیب سے اس کی فصاحت کا سبب پوچھا گیا تو اس نے کہا کہ میں نے حضرت علیؑ کے چند ایک خطبے یاد کر رکھے ہیں۔ معاویہ کہا کرتا تھا۔ علی کے سوا قریش میں سے کسی نے راہ فصاحت میں کوئی نقشِ پا نہ چھوڑا۔ جو بھی نہج البلاغہ یا مستدرک نہج البلاغہ کا مطالعہ کرے۔ وہ ہمارے دعوے کی تصدیق پر مجبور ہو جائے گا۔ کسی بھی عرب سے آپ کے جیسا کلام آج تک نقل نہیں کیا جا سکا۔

۱۶۔ تمام صحابہ کے مقابلہ میں زیادہ فکر عمیق کے مالک تھے۔ ہر قدم پر آپ مورد اور مصدر کو نگاہ میں رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ عمر نے اپنی فکر کو چھوڑ کر فکر علیؑ کو درست تسلیم کر لیا۔ اور ایرانیوں کے مقابلہ میں خود شامل جنگ ہونے سے باز رہا یہی وجہ تھی کہ ہر شخص آپؑ سے مشورہ لیتا تھا۔ آپ نے تو عثمان کو بھی اصلاح امت کے لئے صحیح مشورہ دیا تھا۔ عثمان نے قبول بھی کر لیا تھا۔ لیکن مروان روڑا بن گیا۔ جب مروان کے جال میں پھنس گیا تو پھر اپنے اقتدار، دولت حتیٰ کہ زندگی کے فقدان پر کف افسوس ملتا تھا۔ لیکن وقت گزر چکا تھا۔

★ مغیرہ اور ابن عباس کے مشورہ کے باوجود کہ معاویہ کو معزول نہ کریں آپ نے معاویہ کو معزول کر دیا۔ بعد میں جب معاویہ کی نیت ظاہر ہوئی تو ابن عباس نے تسلیم کر لیا تھا کہ بات آپ کی درست تھی۔

★ حدود، فیصلہ جات، دیات اور معاملات وغیرہ میں آپ کی افکار سے تاریخ و سیرت کی کتب پر ہیں۔ بطور شہادت آج بھی آپ کا وہ عہد نامہ نہج البلاغہ میں موجود ہے۔ جس میں آپ نے مالک اشترؓ کو گورنری مصر پر مامور کرتے وقت جہانبانی اور جہاں بینی کے راہنما اصول بتائے تھے۔

۱۷۔ تمام صحابہ کی نسبت حدود الٰہیہ کے نفاذ میں آپ زیادہ سخت تھے۔ آپ نے کبھی دوستی یا رشتہ کی بدولت حدود کو معطل نہیں فرمایا۔ عثمان کے گھر میں جب کوئی بھی ولید پر اجرائے حد کی جرأت نہ کر رہا تھا۔ آپ نے اس پر حد جاری کر دی۔

★ ایسے افراد جو آپ کے حق میں عقیدۃً غالی تھے ان پر حد جاری کی۔

★ جن قابل حد افراد کو خلفائے بوجوہ چھوڑ دیا تھا آپ نے ببانگِ دہل انہیں بتا دیا تھا کہ اگر کبھی مجھے موقعہ مل گیا تو میں ضرور تم پر حد جاری کروں گا۔ مثلاً ابن عمر وغیرہ، یہی وجہ تھی کہ مجرم آپ سے اس طرح بھاگتے تھے جس طرح بکریاں ببر شیر سے بھاگتی ہیں۔ حتیٰ کہ اس سلسلہ میں آپ نے قرابت کا بھی کبھی خیال نہ فرمایا۔ مثلاً عقیل اور ابن عباس وغیرہ کا معاملہ۔ خلاصہ یہ ہے کہ احکام خالق کے معاملہ میں انتہائی سخت تھے۔ اور کسی لومۃ لائم کی پروا نہ کرتے تھے۔

★ آنحضورؐ نے آپ کے بارے میں فرمایا تھا کہ علیؑ ذات باری میں ڈوبا ہوا ہے۔ یعنی اس معاملہ میں علی بہت سخت ہے۔

وأحفظهم لكتاب الله ولاخباره بالغيب

(وأحفظهم لكتاب الله) فقد جمع الكتاب العزيز بما لم يجمعه غيره وغالب أئمة القراءة يستندون اليه .

(ولاخباره بالغيب) وهو كثير كما فى مدينة المعاجز والبحار وغيرهما ونكتفى هنا بما ذكره العلامة (ره) فى الشرح كاخباره بقتل ذى الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال : « والله ما كذبت » ، فاعتبرهم حتى وجده ، وشق قيصه ووجد على كتفه سلعة كثدى المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها ، وقال له أصحابه : ان أهل النهروان قد عبروا ، فقال (ع) : لم يعبروا ، فأخبروه مرة ثانية فقال : لم يعبروا ، فقال جندب ابن عبد الله الازدى فى نفسه : ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله . قال : فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا . فقال : يا أخا الأزد أتبين لك الأمر ؟ وذلك يدل على اطلاعه على ما فى الضمير ، وأخبر (ع) بقتل نفسه فى شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه ، وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك فى أيام معاوية ، وبصلب ميثم بن التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وأراه النخلة التى يصلب على جذعها . وكان كما قال ، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له : قد مات خالد بن عرفطة بوادى القرى ، فقال : لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حماد ، فقام رجل من تحت المنبر وقال : والله انى لك محب وأنا حبيب . قال : اياك أن تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب ، وأومأ الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين (ع) جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل ، وقال يوماً على المنبر : « سلونى قبل أن تفقدونى فوالله لا تسألونى عن فئة تضل مائة

شرح تجرید:

۱۸۔ تمام صحابہ کی نسبت حضرت علیؑ زیادہ حافظ قرآن تھے۔ آپ نے تنہا سب قرآن جمع کیا۔ جبکہ دوسرے کسی صحابی نے ایسا نہ کیا۔ اکثر قراء اپنی قرأت کی نسبت حضرت علیؑ کی طرف دیتے ہیں۔

۱۹۔ آپ کو علم غیب بھی تھا۔ جبکہ اور کسی صحابی کے پاس علم غیب نہ تھا۔ مدینۃ المعاجز اور بحار وغیرہ میں آپ کے علم غیب کو تفصیل سے جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ہم ذیل میں صرف انہی واقعات کی طرف اشارہ پر اکتفا کرتے ہیں۔ جو علامہ حلیؒ نے شرح تجرید میں بیان فرمائے ہیں۔

* آپ نے ذوالثدیہ کے قتل ہو جانے کی خبر دی۔ جب آپ کے صحابہ نے لاشوں میں تلاش کیا اور ذوالثدیہ کی لاش نہ ملی تو انہوں نے اطلاع دی۔ آپ نے فرمایا: بخدا آج تک نہ تو میں نے جھوٹ بولا ہے اور نہ جھٹلایا گیا ہوں۔ آپ نے خود ذوالثدیہ کی لاش تلاش کر کے دی۔ اس کی قمیص کو چیر ڈالا اور تمام کو دکھلایا کہ اس کے کندھے پر عورت کی طرح خاصا بڑا پستان تھا۔ جس پر بال تھے۔ اور اسے پکڑ کر کھینچا جاتا تو کندھا ساتھ کھچتا تھا اور جب چھوڑا جاتا تو کندھا اپنی جگہ پر آجاتا تھا۔

* آپ کے صحابہ نے اطلاع دی کہ اہل نہروان دریا عبور کر گئے ہیں۔ آپ نے فرمایا غلط ہے۔ انہوں نے دریا عبور نہیں کیا۔ انہوں نے دوسری مرتبہ وہی اطلاع دی۔ آپ نے فرمایا انہوں نے دریا عبور نہیں کیا۔
جندب ابن عبداللہ ازدی کہتا ہے کہ میں نے دل میں کہا اگر اہل نہروان دریا عبور کر چکے ہیں تو اب میری جنگ ان سے نہیں علیؑ سے ہوگی۔

جب وہاں پہنچے تو دیکھا کہ اہل نہروان نے دریا عبور نہیں کیا تھا۔ آپؑ نے جندب ازدی سے فرمایا: اے ازدی اب بات صاف ہو گئی ہے۔ گویا آپؑ مافی الضمیر پر بھی مطلع تھے۔ * آپ نے ماہ رمضان میں اپنی شہادت کی اطلاع دی تھی۔
* آپ نے بتا دیا تھا کہ حجاج گورنر ہوگا اور شیعیان آل محمدؐ سے انتقام لے گا * آپ نے جویریہ ابن مسہر کے ہاتھ پاؤں کٹ جانے اور کھجور کے درخت پر سولی چڑھائے جانے کی اطلاع دی تھی جو زمانہ معاویہ میں ہوا * آپ نے میثم تمار کو بتایا تھا کہ عمرو ابن حریث کے گھر کے دروازہ پر سولی چڑھایا جائے گا۔ اور تو دسوں میں سے دسواں ہوگا۔ حتیٰ کہ آپ نے اسے کھجور کا وہ درخت بھی دکھا دیا تھا جس پر میثم کو سولی چڑھایا جانا تھا۔ پھر ویسے ہوا جیسے آپ نے بتایا تھا * آپ نے قنبر کو بتا دیا تھا کہ تجھے ذبح کیا جائیگا۔ چنانچہ حجاج نے اسے شہید کیا * آپ کو بتایا گیا کہ خالد ابن عرفطہ وادی قری میں مر گیا ہے۔ آپ نے فرمایا یہ اطلاع غلط ہے۔ خالد اس وقت تک نہیں مرے گا جب تک ایک گمراہ سپاہ کی قیادت نہیں کریگا۔ اور اس وقت اسکا علمبردار حبیب ابن جماذ ہوگا۔ زیر منبر سے ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا قسم بخدا میں ہی حبیب ہوں اور میں آپکے محبوں سے ہوں۔ آپنے فرمایا خیال رکھنا وہ علم نہ لینا لیکن تو اٹھائیگا مسجد کوفہ میں فلاں دروازہ سے داخل ہوگا آپنے باب الفیل کیطرف اشارہ کیا۔ چنانچہ جب ابن زیاد نے عمر ابن سعد کو امام حسینؑ کے مقابلہ میں کربلا بھیجا تو اس کا مقدمۃ الجیش خالد ابن عرفطہ کو مقرر کیا اور حبیب ابن جماذ ہی علمبردار تھا۔ جو لشکر کو لیکر چلا اور مسجد کوفہ میں باب الفیل سے داخل ہوا * ایک دن بر سر منبر فرمایا میری شہادت سے قبل جو چاہو مجھ سے پوچھ لو۔ کسی ایسے گروہ کے متعلق سوال نہیں کرو گے جو ایک سو کو گمراہ کرے گا۔

وتهدى مائة الا أنبأتكم بناعقها وسائقها الى يوم القيامة، فقام اليه رجل فقال: اخبرنى كم فى رأسى ولحيتى من طاقة شعر ؟ فقال (ع) : لقد حدثنى خليلى بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر فى رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر فى لحيتك شيطان يستفزك ، وان فى بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ، فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله . والاحاديث فى ذلك أكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف .

(واستجابة دعائه) فى حق طلحة بأن يقتله الله شر قتلة وبسر بن ارطاة بسلب عقله والعيزان بعمى بصره وأنس بن مالك بالبرص ودعائه للاستسقاء وغير ذلك .

(وظهور المعجزات عنه) كما تقدم شطر منه (واختصاصه بالقرابة) فانه أقرب من الخلفاء الثلاثة الى رسول الله (ص) ، مضافا الى كونه قرشياً هاشمياً (والاخوة) فان النبي (ص) لما آخى بين الصحابة جعله (ع) أخاه فقال (ص) له: «الا ترضى أن تكون أخى ووصيى وخليفتى من بعدى ، فقال: «بلى يارسول الله ، فواخاه من دون الصحابة ، ولو كان أحد أفضل منه واخاه لانه قرن الأمثال الى الأمثال .

(ووجوب المحبة) لانه كان من أولى القربى ومحبتهم واجبة لقوله تعالى : «قل لاأسئلكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى ، وغيرها من الأحاديث الواردة عن النبي (ص) فى وجوب محبته (والنصرة) فانه نصر النبي حين فروا كما عرفت فى بعض حروبه ، فالمراد بالنصرة النصرة المطلقة فلا تنافى نصرة غيره له (ص) فى بعض الأحيان .

شرح تجرید:

یا ایک سو کو ہدایت دے گا مگر یہ کہ تا قیامت میں اس کے داعی اور قائد تک کو جانتا ہوں۔ ایک شخص نے کھڑے ہو کر سوال کیا۔ مجھے بتائیے کہ میرے سر اور داڑھی میں کتنے بال ہیں؟ آپ نے فرمایا: مجھے میرے خلیل نے تیرے اس سوال کا جواب پر سوں پہلے بتا دیا تھا۔ میرے بالوں کی تعداد بتلانے سے میرے علم میں فرق نہیں آئے گا۔ اور نہ تیرے ایمان میں اضافہ ہو گا۔ البتہ تجھے یہ بتادوں کہ تیرے سر کے ہر بال کے ساتھ ایک ملک ہے جو تجھ پر لعنت بھیجتا ہے۔ اور تیری داڑھی کے ہر بال میں ایک شیطان ہے جو تجھے برائی پر آمادہ کرتا ہے۔ تیرے گھر میں ایک بلا رہتا ہے جو فرزند رسولؐ کو شہید کرے گا۔ شہادت حسینؑ مظلوم کے وقت وہی شخص آپ کا قاتل تھا۔ بہر صورت اس سلسلہ کے واقعات بے شمار ہیں۔

۲۰۔ تمام صحابہ میں سے آپ ہی مستجاب الدعاء تھے۔ آپ نے طلحہ کو بدترین قتل کی بد دعا کی تھی۔ بسر ابن ارطاۃ کو بے حواس ہونے کی بد دعا دی۔ وہ پاگل ہو کر مرا۔ عیزار کو اندھا ہونے کی بد دعا دی۔ وہ اندھا ہو کر مرا۔ انس ابن مالک کو برص کی بد دعا دی وہ مبروص ہو گیا۔ علاوہ ازیں طلب باراں وغیرہ کے لئے آپ کی دعائیں اور ان کی فوری قبولیت کے واقعات آج تک تاریخ میں موجود ہیں۔

۲۱۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی صاحب معجزہ نہ تھا۔ بطور مثال سابقاً عرض کئے جا چکے ہیں۔

۲۲۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی اقرب الرسول نہ تھا۔ علاوہ ازیں آپ قریشی ہونے کے علاوہ ہاشمی بھی تھے۔

۲۳۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی برادر رسول نہ تھا۔ آنحضورؐ نے جب صحابہ کے مابین عقد مواخات کیا تو حضرت علیؑ کا صیغہ اخوت اپنے ساتھ پڑھا۔ اور فرمایا: کیا تو اس بات پر خوش نہیں ہو گا کہ تو میرا بھائی، میرا وصی اور میرے بعد میرا خلیفہ ہو گا۔ آپؑ نے عرض کیا۔ کیوں نہیں؟ تو آپؐ نے حضرت علیؑ سے عقد اخوت پڑھا۔ اگر خلفائے ثلاثہ میں سے کوئی ایک یا دوسرا کوئی آپؐ کے زیادہ قریب ہوتا تو آپؐ یقیناً اس کو اپنا بھائی بناتے۔ کیونکہ عقد مواخات میں آپؐ نے ہر ایک کو اپنے مزاج کا بھائی بنایا تھا۔

۲۴۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی ایسا نہیں جس کی محبت امت پر اجر رسالت کے عنوان سے واجب ہو۔ ارشاد باری ہے۔ قل لا اسئلکم علیہ اجراً الا المودۃ فی القربیٰ۔ علاوہ ازیں آنحضورؐ سے بکثرت احادیث مروی ہیں۔ جن میں محبت علیؑ کو واجب قرار دیا گیا ہے۔

۲۵۔ حضرت علیؑ کے سوا کسی صحابی نے آنحضورؐ کی ایسی نصرت نہیں کی جیسی حضرت علیؑ نے کی ہے۔ حضرت علیؑ نے اس وقت آپؐ کی مدد کی جب دوسرے چھوڑ کر بھاگ گئے تھے۔ نصرت سے ہماری مراد مطلقاً نصرت ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ بعض اوقات جن دوسرے صحابہ نے آپؐ کی مدد کی ہے ہم اس کی نفی کر رہے ہیں۔

ومساواة الأنبياء ، وخبر الطائر ، والمنزلة ، والغدير وغيرها ، ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به

(ومساواة الأنبياء) فانه (ع) كان مساويا للانبياء بنص النبي (ص) فيما رواه البيهقي عنه : « من أحب أن ينظر الى آدم فى علمه والى نوح فى تقواه والى ابراهيم فى حلمه والى موسى فى هيبته والى عيسى فى عبادته فلينظر الى على ابن أبى طالب » ومن المعلوم ان المساوى لهم أفضل من سائر الصحابة لأن المساوى للافضل أفضل .

(وخبر الطائر) فانه أهدى الى النبي (ص) طائر مشوى فقال : « اللهم أيتنى بأحب خلقك اليك حتى يأكل معى من هذا الطير » فجاء على (ع) وأكل معه ، ومن المعلوم ان الأحب أفضل .

(والمنزلة) حيث قال (ص) له (ع) : « أنت منى بمنزلة هرون من موسى إلا انه لا نبى بعدى » (والغدير) حيث قال : « من كنت مولاه فهذا على مولاه » وقد تقدما ، (وغيرها) مما دل على انه صديق الأمة وانه فاروقها وانه خير الأمة وانه مع الحق والحق معه وانه سيد الوصيين وانه أمير المؤمنين وانه باب مدينة العلم الى ألوف من أمثال ذلك ، فان جميع هذه تدل على كونه عليه السلام أفضل من سائر الصحابة ، فتدل على أحقيته بالخلافة لأن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح محال على الله تعالى .

(ولانتفاء سبق كفره) فانه أسلم قبل بلوغه وأما من عداه فقد كانوا مدة مديدة من عمرهم كفرة مشركين يعبدون الأصنام ، ومن المعلوم عدم استوائهما عند الله تعالى .

(ولكثرة الانتفاع به) فانه انتفع النبي (ص) ومتقمصوا الخلافة قبله (ع) والمؤمنون بشجاعته وحروبه وعلمه وقضائه ورأيه وسياسته وغير

شرح تجرید:

۲۶۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی ہم مرتبہ انبیاء نہیں ہے۔ جیسا کہ بیہقی نے روایت کی ہے آپ بنص رسول ہمسر انبیاء تھے۔ آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ جو شخص آدم کا علم، نوح کا تقویٰ، ابراہیم کا حلم، موسیٰ کی ہیبت اور عیسیٰ کی عبادت دیکھنا چاہے تو چہرہ علیؑ کی زیارت کرے۔ واضح سی بات ہے کہ جو انبیاء کا ہم مرتبہ ہوگا وہ تمام صحابہ سے افضل ہوگا۔ کیونکہ افضل کا ہم مرتبہ افضل ہوتا ہے۔

۲۷۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی حدیث طیر میں شریک نہیں۔ آنحضورؐ کو ایک بھنا ہوا پرندہ ہدیۃً ملا۔ آپؐ نے فرمایا۔ میرے اللہ: اس وقت اپنا محبوب ترین خلائق میرے پاس بھیج دے جو میرے ساتھ یہ پرندہ کھائے۔ اس وقت حضرت علیؑ آئے اور آنحضورؐ کے ساتھ پرندہ تناول فرمایا۔ واضح سی بات ہے کہ محبوب ترین خلائق الی اللہ افضل الصحابہ ہوگا۔

۲۸۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی حدیث منزلت کا حامل نہیں ہے۔ آنحضورؐ نے حضرت علیؑ کو فرمایا تھا۔ انت منی بمنزلۃ ھارون من موسیٰ الا انہ لانبی بعدی،

۲۹۔ حضرت علیؑ کے سوا کوئی صحابی ایسا نہیں جس کے لئے غدیر خم کے مقام پر خصوصی اہتمام کر کے آنحضورؐ نے فرمایا ہو۔ من کنت مولاہ فعلی مولاہ: علاوہ ازیں ارشادات نبویہ: یا علی انت صدیق الامۃ وفاروقھا، انک خیر الامۃ، علی مع الحق والحق معہ، انک سید الوصیین، انک امیر المومنین، انا مدینۃ العلم وعلی بابھا، وغیرہ جیسی ہزاروں ایسی مثالیں موجود ہیں جو اس حقیقت کا بین ثبوت ہیں کہ حضرت علیؑ افضل الصحابہ تھے۔ اور یہی افضلیت ہی ان کے احق بالخلافۃ ہونے کی دلیل ہے۔ کیونکہ مفضول کو افضل پر سبقت دینا عقلاً قبیح ہے، اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔

۳۰۔ تمام صحابہ میں سے حضرت علیؑ واحد وہ صحابی ہیں جو سابق الکفر نہیں۔ کیونکہ از روئے تاریخ سوادِ اعظم آپ نے بلوغ سے پہلے اعلان اسلام کر دیا تھا۔ آپ کے علاوہ دیگر افراد نے اپنی زندگی کا عمدہ ترین اور بیشتر حصہ کفر، شرک اور بت پرستی میں گزارا۔ ظاہر ہے بارگاہ خالق بت پرستی اور بت شکن برابر نہیں ہو سکتے۔

۳۱۔ تمام صحابہ کی نسبت حضرت علیؑ ثمرات رسالت سے زیادہ بہرہ ور ہوئے۔ جبکہ دیگر ردائے خلافت میں ملبوس افراد کو اتنا طویل عرصہ میسر نہیں آسکا۔ اور تمام صحابہ شجاعت حیدریہ، ہر جنگ میں بنام علیؑ فتح، علم علیؑ، فیصلہ جات علیؑ، فکر علیؑ اور سیاست علیؑ کے معتقد تھے۔

وتميزه بالكمالات النفسية والبدنية والخارجية ، والنقل المتواتر دل على الأحد عشر

ذلك من فضائله ، بل لولا سيفه لما استقام الاسلام .

(وتميزه بالكمالات النفسية) من العلم والحلم والزهد والسخاوة والرأفة وغيرها (والبدنية) من السخاوة والقسامة والوسامة والبسامة والهيبة والجمال (والخارجية) كالنسب الشريف والسبب المنيف والأولاد الكرام ، أئمة الاسلام مما لم يحفظ التاريخ سوى رسول الله (ص) لأحد غيره من الاولين والآخرين . واما ما ذكره القوشجي من فضائل الثلاثة فقد كفانا ردها إجمالا ما تقدم من مثالبهم مما يقطع كل عاقل انه لا يجتمع ماروى مع مادرى ، مضافا الى أن من راجع الغدير للعلامة الأميني دام تأييده فى الأخبار الموضوعة فى الفضائل باعتراف العامة لم يبق له أدنى شك فى وضع هذه الأحاديث ، وقد كثرت القالة على رسول الله (ص) فى حياته فكيف بما بعد وفاته .

(٤) (مسألة) فى إمامة باقى الأئمة عليهم السلام (والنقل المتواتر دل على الأحد عشر) بعد أمير المؤمنين فيكون عددهم اثنى عشر ، فقد أجمل النبى تارة بقوله فيما رواه العامة والخاصة بالتواتر : « الخلفاء بعدى اثنى عشر » وعين بعضهم أخرى كقوله (ص) : « هذان ابناى إمامان إن قاما وإن قعدا » وفصل بالاسم ثالثة كما فى حديث جابر الذى سأل النبى عن أولى الأمر . وقد نص كل إمام على الإمام الذى بعده فى متواتر الأخبار ، والأئمة هم : أمير المؤمنين على ابن أبى طالب عليه السلام ثم من بعده ولده الأكبر الحسن بن على ثم من بعده ولده الثانى الحسين بن على ثم من بعده ولده على بن الحسين زين العابدين ثم من بعده ولده محمد بن على الباقر ثم من بعده ولده جعفر بن محمد الصادق ثم من بعده ولده موسى بن جعفر الكاظم ثم من بعده ولده على بن موسى الرضا

شرح تجرید :

یہ تمام فضائل ذات علیؑ میں منفرد تھے۔ منصف مورخین نے تو یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ذوالفقار حیدری نہ ہوتی تو اسلام کی راہ سے کبھی کانٹے نہ ہٹتے۔

۳۲۔ علم، حلم، زہد، سخاوت، رافت وغیرہ جیسے تمام نفسی کمالات کے ساتھ ساتھ آپ تمام ظاہری خوبیوں کے بھی حامل تھے۔ مثلاً انصاف، عدل، ہنس مکھ روئے مبارک، ہیبت اور جمال وغیرہ۔

۳۳۔ نفسی اور جسمی فضائل و کمالات کے علاوہ حضرت علیؑ تمام صحابہ کی نسبت خارجی کمالات میں بھی افضل تھے۔ مثلاً نسبی رشتے، سببی قرابت، اولاد امجاد جو آئمہ اسلام تھے۔ اور یہ وہ فضائل ہیں کہ بعد از نبیؐ تاریخ حضرت علیؑ کے سوا کسی صحابی میں نہ بتا سکی۔

* قوشجی نے خلفائے ثلاثہ کے جو فضائل بیان کئے ہیں۔ ان کی رد میں تاریخ کے وہی واقعات ہی کافی ہیں جو ان کے نقائص سے لبریز ہیں۔ اور دونوں کے تقابلی مطالعہ سے ہر دانشمند بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ نقائص کی روایات بلاتفریق مسلک تواتر کے ساتھ ہر مؤرخ نے نقل کی ہیں۔ اور فضائل کی روایات ایک جانبدار فریق نے بصورت احاد روایت کی ہیں۔ اور متواتر کے مقابلہ میں احاد کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں اگر آپ علامہ امینی کی الغدیر کا مطالعہ کریں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ روایات فضائل کس طرح گھڑی گئی ہیں۔ اور خود اہلسنت محدثین نے اعتراف کیا ہے کہ روایات فضائل جعلی اور خود ساختہ ہیں۔ جب حیات نبویؐ میں جعلی احادیث کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا تو بعد از وفات نبیؐ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ حدیث درست ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۴ : دیگر آئمہؑ اہلبیتؑ کی امامت

آنحضورؐ سے بالتواتر احادیث نے حضرت علیؑ کے بعد گیارہ آئمہ بتائے ہیں۔ ان گیارہ کو حضرت علیؑ کے ساتھ شامل کیا جائے تو تعداد آئمہ بارہ ہو جاتی ہے۔

سُنی اور شیعہ محدثین کے مطابق بعض مقامات پر آنحضورؐ نے اجمالاً بیان فرمایا ہے کہ میرے بعد آئمہ بارہ ہوں گے اور بعض مقامات پر آئمہ کی تعیین کر دی ہے۔ مثلاً میرے یہ دونوں بیٹے امام امت ہوں گے۔ خواہ بیٹھے ہوں یا کھڑے (یعنی خواہ بحالت صلح ہوں یا بحالت جنگ) پھر تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ ہر امام نے اپنے بعد آنیوالے امام کی نص کی ہے۔

بارہ آئمہؑ یہ ہیں: حضرت علیؑ ابن ابیطالب، آپؑ کے بعد آپ کے فرزند اکبر حسنؑ ابن علیؑ، ان کے بعد آپؑ کے دوسرے فرزند حسینؑ ابن علیؑ ابن ابی طالبؑ، پھر علیؑ ابن حسین، پھر محمدؑ ابن علیؑ، ان کے بعد جعفرؑ ابن محمدؑ صادق، ان کے بعد موسیٰؑ ابن جعفر کاظم، ان کے بعد علیؑ ابن موسیٰ رضاؑ

امامة باق الأئمة (ع)

ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم . محاربو علي (ع) كفرة ومخالفوه فسقة .

ثم من بعده ولده محمد بن علي التقي ثم من بعده علي بن محمد النقي ثم من بعده الحسن بن علي العسكري ثم من بعده خليفة الله في الأرضين إمام الزمان وشريك القرآن محمد بن الحسن المهدى الموعود (ع) الذى وعد الله الأمم أن يجمع به الكلم ، وهو حي موجود في دار الدنيا وسيظهر بأمر الله تعالى فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد ما ملئت ظلماً وجوراً . اللهم عجل فرجه وسهل مخرجه واجعلنا من أنصاره وأعوانه .

(ولوجوب العصمة) في الإمام (وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم) . هذا دليل ثان يدل على إمامة الأئمة (ع) ، وحاصله ان الإمام يلزم أن يكون معصوما لما تقدم ولا معصوم إلا الأئمة (ع) ، اما انهم معصومون فبالاجماع واما ان غيرهم ليس بمعصوم فلأنه لم يدع أحد عصمة من سواهم ، مضافا الى ظهور الفسق عن الخلفاء بالاتفاق .

(١٥) (مسألة) في أحكام المخالفين (محاربو علي (ع) كفرة) لقول النبي فيما تواتر عنه عند الفريقين : « يا علي حربك حربي » ، ولا شبهة في كفر من حارب النبي (ومخالفوه فسقة) لأن حقية إمامته واضحة فتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفاً لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا .

شرح تجرید:

ان کے بعد محمد ابن علی تقیؑ، پھر علی ابن محمد نقیؑ، پھر حسن ابن علی عسکریؑ اور ان کے بعد ارض وسماء میں خلیفۂ رب امام زمانہ شریک قرآن محمد ابن حسن مہدی موعودؑ، یعنی جس کا اللہ نے ہر امت سے وعدہ کیا ہے کہ اس کے ذریعہ اتحاد پیدا کرے گا، وہ آج زندہ اور موجود ہیں۔ حکم خدا سے ظہور فرمائیں گے۔ روئے ارض کو ظلم وجور سے پُر ہو چکنے کے بعد عدل وانصاف سے پُر کریں گے۔ اے اللہ ان کے ظہور میں تعجیل فرما۔ ان کی مشکلات کو آسان فرما اور ہمیں ان کے اعوان وانصار سے شمار فرما۔

علاوہ ازیں چونکہ امام میں عصمت واجب ہے اور ان گیارہ آئمہ کے علاوہ دیگر افراد امت میں عصمت مفقود ہے اس لئے یہی معین امام ہیں۔ محقق طوسی علیہ الرحمہ نے دیگر آئمہ کی امامت کی یہ دوسری دلیل دی ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ جیسا کہ سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے کہ امام کے لئے معصوم ہونا واجب ہے۔ اور چونکہ آئمہ اہلبیت کے علاوہ کوئی دوسرا معصوم نہیں۔ لہٰذا یہی معین امام ہیں۔

جہاں تک آئمہ اہلبیت کی عصمت کا تعلق ہے تو اس پر اجماع امت ہے۔ کیونکہ آج تک کسی مؤرخ نے آئمہ اہلبیت میں کسی ایک کے لئے بھی کوئی ایسا واقعہ نہیں لکھا جو خلاف عصمت ہو۔

جہاں تک آئمہ اہلبیت کے علاوہ دیگر افراد امت کے غیر معصوم ہونے کا تعلق ہے۔ تو اس پر بھی اجماع ہے۔ کہ کسی نے نہ تو دعوائے عصمت کیا ہے اور نہ ہی تاریخ سے کسی کی عصمت معلوم ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں: جو بھی دوسرے لوگ مسند خلافت پر دیگر آئمہ اہلبیت کے زمانہ میں رہے ہیں۔ ان کا فسق وفجور حد تواتر سے بھی آگے ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۵ : مخالفین حضرت علیؑ:

اگر آنحضورؐ کے ان ارشادات گرامی کو دیکھا جائے جو اہلسنت اور شیعہ نے تواتر سے روایت کئے ہیں۔ مثلاً یا علی حربک حربی، تو مجبوراً کہنا پڑتا ہے کہ ایسے افراد جو حضرت علیؑ سے برسر پیکار رہے ہیں۔ خارج از اسلام ہیں۔ کیونکہ آنحضورؐ سے جنگ کرنے والے کا کفر کسی شک وشبہ سے بالا ہوتا ہے۔

جہاں تک ایسے افراد کا تعلق ہے جو حضرت علیؑ کے مخالف تھے تو وہ فاسق ہوں گے۔ کیونکہ حضرت علیؑ کا حقدار امامت ہونا مسلم ہے۔ اور اتباع امام واجب ہے۔ جو بھی امام برحق کا مخالف ہو گا وہ راہ مومنین کا مخالف ہو گا۔ اور از روئے قرآن جو راہ مومنین کے علاوہ دوسری راہ اختیار کرے۔ ہم اسے اسی کے ساتھ محشور کریں گے۔ جس سے تولی رکھتا ہو گا۔ اور اسے جہنم میں ڈالیں گے جو بُرا ٹھکانا ہے۔

«المقصد السادس»

فى المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكروية ووجوب الخلاء

(المقصد السادس) من مقاصد الكتاب (فى المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك) وفيه مسائل :

(مسألة) فى إمكان خلق عالم آخر ، وإنما صدرنا بحث المعاد بذلك إذ المعاد لازمه ذلك ، وقد اختلفوا فيه فالمليون أجمع وجمع من غيرهم ذهبوا الى إمكانه وخالفهم قوم آخرون . استدل الاولون بأمرين عقلى وسمعى : (الأول) ان (حكم المثلين واحد) فان هذا العالم الذى نحن فيه الآن ممكن فمثله كذلك ، إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد (الثانى) ما أشار اليه بقوله : (والسمع دل على إمكان التماثل) قال تعالى : « أفعيينا بالخلق الاول » وقال تعالى : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم »

احتج القائلون بالامتناع بوجهين (الأول) انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين إلا بتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء وهو محال . (و) الجواب انا لا نسلم وجوب (الكروية) فى العالم فان الشكل الطبيعى وان كان كرة إلا ان الفاعل بالإرادة وهو الله تعالى قادر على خلافها ، كما نرى فى الأجسام المحيطة بنا فانها ليست كرة مع ان الشكل الطبيعى كرة . (و) لو سلمنا لزوم الكروية لانسلم (وجوب الخلاء) بينهما فن الممكن أن يكون العالمان فى ثخن جسم آخر .

چھٹا مقصد :

قیامت، وعد، وعید اور ان کے متعلقات :

مقاصد کتاب میں سے چھٹا مقصد ہے۔ جس میں قیامت، وعد، وعید اور ان کے متعلق دیگر امور بیان کئے جا رہے ہیں۔ چند مسائل کے زیر عنوان بیان کریں گے۔

مسئلہ نمبر ۱ : کیا دوسرے عالم کی تخلیق ممکن ہے !

عقیدہ قیامت کا آغاز دوسرے عالم کی تخلیق کے امکان سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ عقیدہ قیامت کیلئے اس کا بیان لازمی ہے۔ دانشمندان عالم اس مسئلہ میں اختلاف کا شکار ہیں۔

تمام صاحبان ادیان اور کسی دین کے غیر معتقد افراد میں سے بعض کا نظریہ تو یہ ہے کہ دوسرے عالم کی تخلیق ممکن ہے۔ جبکہ دیگر افراد کا خیال ہے کہ دوسرے عالم کی تخلیق ممکن نہیں ہے۔

جو لوگ دوسرے عالم کی تخلیق کو ممکن قرار دیتے ہیں۔ انہوں نے عقلی اور نقلی ہر دو قسم کے دلائل دیئے ہیں۔

دلیل نمبر ۱: مثلین میں سے ہر ایک کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اس وقت جس عالم میں ہم زندگی گزار رہے ہیں یہ عالم ممکن ہے تو اس جیسے اور بھی ممکن عالم کا وجود ممکن ہے۔ کیونکہ ما یجوز اور ما لا یجوز میں ہر مثل کا حکم ایک ہوتا ہے۔

دلیل نمبر ۲: مصنف علام نے دوسری دلیل کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا ہے۔ والسمع دل علی امکان التماثل، ارشاد باری ہے: کیا ہم اپنی مخلوق سے عاجز آ گئے ہیں۔ دوسرے مقام پر ارشاد ہے: جس اللہ نے ارض و سماء کو پیدا کیا ہے وہ اس بات پر قادر نہیں کہ ان جیسے اور بھی پیدا کرے۔ ہاں کیوں نہیں۔ وہ قادر ہے اور خلاق و علیم بھی ہے۔

جو دانشور عالم ثانی کی تخلیق کو غیر ممکن قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ: اگر دوسرا عالم بھی تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ عالم بھی اس عالم کی طرح کرہ ہے۔ اور ایک دوسرے کے ہم مثل دو کرے اس وقت تک وجوداً متحقق نہیں ہو سکتے جب تک ان کے مابین خلا فرض نہ کر لیا جائے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خلا لازم آئے گا، جبکہ خلا محال ہے۔

جواب: یہ دعویٰ کہ موجودہ عالم کی طرح دوسرے عالم کی شکل بھی کروی ہوگی۔ ہمیں قبول نہیں ہے۔ کیونکہ یہ درست ہے کہ اس عالم کی شکل طبیعی کروی ہی ہے لیکن ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ فاعل بالارادہ اللہ ہی ہے اور وہ اس شکل کے خلاف کسی اور شکل پر بھی قادر ہے۔ جس طرح ہمارے گرد احاطہ رکھنے والے اجسام کرہ نہیں ہیں، حالانکہ شکل طبیعی کروی ہی ہے۔

اگر شکل کے کروی ہونے کو تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی وجوب خلا لازم نہیں کیونکہ ممکن ہے اللہ اس عالم اور دوسرے عالم کو کسی اور جسم میں رکھ دے۔

واختلاف المتفقات ممنوعة ، والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه

(الثانى) - انه لو وجد عالم آخر لكانت فيه العناصر الأربعة . وحينئذ فان لم تطلب تلك العناصر أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع ، وذلك محال لما ذكر من ان حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد ، وان طلبت لزم أن تكون فى الأمكنة الأخر بالقسر دائما . (و) الجواب ان (اختلاف المتفقات ممنوعة) إذ يمكن أن لايكون فى ذلك العالم هذه العناصر ويمكن أن يكون فيه هذه العناصر لكنها بالقسر وقف فى مكانها ويمكن أن يكون لكل مركز فركز هذا العالم نقطة فى وسطه ومركز ذلك العالم نقطة فى وسطه ، ويمكن أن يكون ذلك العالم فى المركز الحقيقى الأولى وهذا العالم فى المحل القسرى وبعد المعاد يضمحل هذا حتى لا يلزم القسر الدائم .

(مسألة) فى صحة العدم على هذا العالم فالمليون جوزوا عدمه إلا من شذ منهم (و) هو الحق لأن (الامكان يعطى جواز العدم) . وتقريره : ان العالم ممكن - على ما سبق - والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود ، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وهو محال بديهة (والسمع دل عليه) أيضا كقوله تعالى : «كل شىء هالك إلا وجهه » ، وقوله تعالى : «كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ، وقوله تعالى : «هو الأول والآخر » الى غير ذلك من الآيات والأخبار .

استدل من قال بأنه لايجوز العدم بامور :

(الأول) - ما ذكره الفلاسفة من ان العالم قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه . وفيه انه قد سبق بطلان قدم العالم .

(الثانى) - ما ذكره غيرهم من ان العالم معلول علة واجب الوجود

شرح تجرید:

دلیل نمبر ۲: دوسرے عالم کا وجود اس لئے بھی ممکن ہے کہ اگر عالم ثانی ممکن ہو تو اس میں بھی یہی عناصر اربعہ ہی ہوں گے ایسی صورت میں نئے عالم کے عناصر اربعہ یا تو اسی عالم کے عناصر اربعہ کے مکانات کا مطالبہ کریں گے یا اس عالم کے مکانات کا مطالبہ نہیں کریں گے۔ اگر اس عالم کے مکانات کا مطالبہ نہ کریں تو متفقہ طبائع میں اختلاف ماننا پڑے گا۔ جو ناجائز ہے۔ اور اگر اس عالم کے مکانات کا مطالبہ کریں تو پھر لامحالہ عالم نو کے عناصر ہمیشہ بالقسر دوسرے مکانات میں ہوں گے۔

جواب: متفقہ طبائع میں اختلاف تو قطعاً ناممکن ہے کیونکہ:

- ★ یہ بھی ممکن ہے کہ عالم نو میں سرے سے ہی یہ عناصر نہ ہوں۔
- ★ یہ بھی ممکن ہے کہ عالم نو میں عناصر تو بھی ہوں لیکن بالقسر اپنے مکان میں موقوف ہوں۔
- ★ یہ بھی ممکن ہے کہ ہر عالم کا مرکز اپنا ہو۔ یعنی اس عالم کا مرکز وسطی نقطہ ہو اور عالم کا مرکز اس کا نقطہ وسطی ہو اور
- ★ یہ بھی ممکن ہے کہ عالم نو اس عالم کے پہلے اور حقیقی مرکز میں ہو اور یہ عالم محل قسری میں ہو اور بعد المعاد یہ عالم کمزور اور مضمحل ہو۔ اس صورت میں دائمی قسر لازم نہیں آئے گا۔

مسئلہ نمبر ۲: کیا اس عالم پر عدم طاری ہو سکتا ہے؟

اہل ادیان میں سے چند افراد کے سوا دیگر تمام اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عالم کتم عدم میں جا سکتا ہے۔ اور یہی حق ہے کیونکہ عالم کا ممکن ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عالم جائز العدم ہے۔ مزید تفصیل یوں ہوگی کہ جیسا کہ سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے کہ عالم ممکن ہے۔ اور ہر ممکن جس طرح جائز الوجود ہوتا ہے۔ اسی طرح جائز العدم بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر عالم کو ممتنع العدم مانا جائے تو امکان ذاتی وجوب ذاتی میں بدل جائے گا۔ اور یہ انقلاب محال ہے۔

علاوہ ازیں: اس عقلی دلیل کے علاوہ نقلاً بھی عالم جائز العدم ہے۔ ارشاد باری ہے: کل شیئ ھالک الا وجہہ، کل من علیھا فان ویبقی وجہ ربک ذوالجلال والاکرام، اور ھوالاول والآخر، وغیرہ دیگر آیات قرآن، احادیث نبویہ اور فرامین آئمہ اہلبیت بھی بکثرت موجود ہیں۔

عالم کے عدم جواز عدم کے قائلین نے حسب ذیل چار دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل نمبر ۱: فلاسفہ نے اپنے مقام پر ثابت کیا ہے کہ عالم قدیم ہے۔ اور جس کا قدم ثابت ہو اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے۔ لہٰذا عدم العالم ممتنع ہے۔

جواب: چونکہ سابقاً قدم عالم کو باطل ثابت کیا جا چکا ہے اس لئے یہ استدلال ہی بے اساس ہے۔

دلیل نمبر ۲: فلاسفہ کے علاوہ دیگر علماء کے بقول عالم علت واجب الوجود کا معلول ہے۔

المعاد

ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع)

والمعلول لايعدم إلا بعد عدم علته لكن عدم البارى محال فعدم العالم كذلك . وفيه ان البارى لو كان فاعلا بالجبر كان كذلك لكنه فاعل بالاختيار ولا تلازم العلة المعلول فى الفاعل المختار

(الثالث) ـ ان العالم وإن كان ممكنا حادثا إلا ان الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه لعلة طارئة بعد وجوده ، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتى الى الوجوب الذاتى . والجواب انا وان سلمنا ذلك لكن نقول : لاعلة طارئة فى البين توجب امتناع العدم فعلى المدعى الإثبات .

(الرابع) ـ انه لافرق بين نفى الفعل وفعل العدم فكما ان الثانى محال اذ العدم ليس شيئاً حتى يفعل كذلك الأول . وفيه ان القياس مع الفارق ، فان الموجود شىء فيمكن أن يقع عليه الاعدام بخلاف العدم فانه ليس بشىء فلا يمكن أن يقع عليه الفعل .

(مسألة) فى المراد بالعدم الوارد فى السمع . ذهب من جوز اعادة المعدوم الى امكان كون المراد بفناء العالم العدم المحض ثم الاعادة من جديد وتفرق الأجزاء ثم جمعها . اما من قال بامتناع اعادة المعدوم فقد قال : انه لا اشكال فى غير المكلفين لجواز أن يعدم بالكلية ولا يعاد . (ويتأول) العدم (فى المكلف بالتفريق) للاجزاء ثم جمعها فيراد بالفناء تفريق الأجزاء وبالمعاد جمعها (كما فى قصة ابراهيم (ع)) فانه لما سأل ارادة احياء الموتى بقوله : « رب ارنى كيف تحيي الموتى » أمره تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثم تفريقها ووضعها على الجبال ثم أمر بأن يدعوها بعد ذلك ، فلما دعاها ميز الله أجزاء كل طير عن الآخر وجمعها كلا على حدة حتى رجعت كهيئتها الأولى ، فانه تعالى لم يعدم تلك الأجزاء بل فرقها وجمعها .

اور معلول اس وقت تک معدوم نہیں ہوتا جب تک علت معدوم نہ ہو۔ لیکن زیر نظر مسئلہ میں چونکہ علت واجب الوجود ہے اور واجب الوجود کے لئے عدم محال ہے۔ اس لئے معلول یعنی عالم کے لئے بھی عدم محال ہوگا۔

جواب: علت اور معلول میں باہمی تلازم بقا اس صورت میں ہوتا ہے جب علت بالجبر فاعل ہو۔ جبکہ ذات باری بالجبر فاعل نہیں ہے۔ بالارادہ والاختیار فاعل ہے۔ اور جہاں علت فاعل مختار ہو وہاں علت اور معلول میں تلازم نہیں ہوا کرتا۔

دلیل نمبر ۳: یہ مسلم ہے کہ عالم ممکن اور حادث ہے۔ لیکن ہر ممکن جائز العدم نہیں ہوجاتا۔ کیونکہ بعد الحدوث یہ امکان ہر وقت موجود رہتا ہے کہ ممکن ہے حادث میں کوئی ایسی علت پیدا ہوگئی ہو جو اسے ممتنع العدم بنادے۔ اور ایسی صورت میں امکان ذاتی کا وجوب ذاتی میں انقلاب بھی لازم نہیں آتا۔ لہٰذا عالم کا جائز العدم ہونا درست نہیں ہے۔

جواب: دعویٰ درست ہے ہم تسلیم کرتے ہیں لیکن تاحال یہ ثبوت بذمہ مدعی موجود ہے کہ عالم میں کوئی ایسی علت پیدا ہوچکی ہے جس نے اسے ممتنع العدم کردیا ہے۔ لہٰذا جب تک ایسی کسی علت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس وقت تک عالم جائز العدم ہی رہے گا۔

دلیل نمبر ۴: نفی فعل ہو۔ یا فعل عدم ہو۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لہٰذا جس طرح فعل عدم محال ہے کیونکہ عدم لیس بشئ ہونے کی وجہ سے قابل فعل ہی نہیں ہے۔ اسی طرح نفی فعل بھی محال ہے۔ بنابریں عالم کیلئے جواز عدم ممتنع ہے۔

جواب: فعل عدم سے نفی فعل کا تطابق اولاً قیاس ہے۔ اور ثانیاً قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ موجود بذات خود ایک شئے ہے۔ اور موجود پر وقوع عدم ہوسکتا ہے۔ جبکہ عدم بذات خود لیس بشئ ہے۔ اس لئے اس پر وقوع فعل ممکن ہے۔ بنابریں: چونکہ عالم موجود ہے اس لئے عالم پر وقوع عدم جائز ہے۔

مسئلہ نمبر ۳: منقولات میں مستعمل فنا سے مراد کیا ہے؟

اس مقام پر دانشمندوں کے دو مسلک ہیں۔ ۱۔ اعادہ معدوم جائز ہے۔ ۲۔ اعادہ معدوم ناممکن ہے۔

- جو علماء اعادہ معدوم کو جائز سمجھتے ہیں۔ ان کا مؤقف یہ ہے کہ فنائے عالم سے مراد عدم مطلق اور فنائے محض ہے اور حشر کا معنی بالکل تجدید مخلوق ہے۔ جو ایک دفعہ اجزاء کے بکھر جانے کے بعد از سر نو جمع کئے جائیں گے۔
- اور جو علماء اعادہ معدوم کو ناممکن سمجھتے ہیں ان کے نزدیک حشر میں غیر مکلف متوفی افراد کا سرے سے اعادہ ہی نہیں ہوگا۔ کیونکہ حشر میں ان کا کوئی کردار ہی نہیں ہوگا لہٰذا اگر وہ بالکلیہ معدوم ہوجائیں اور ان کا اعادہ نہ کیا جائے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

اور جہاں تک مکلف افراد کے حشر کا تعلق ہے تو ان کے لحاظ سے فنا کا معنی تفرق اجزاء اور معاد کا معنی جمع اجزاء ہوگا۔ جس طرح واقعہ حضرت ابراہیمؑ میں ہے۔ جب آپ نے سوال کیا کہ: "رب ارنی کیف تحی الموتیٰ"! تو اللہ نے چار پرندے پکڑ کر ذبح کرکے ان کے گوشت کا قیمہ بنا کر باہم ملا دینے کا حکم دیا۔ پھر تقسیم کرکے پہاڑوں پر رکھنے کا حکم دیا۔ پھر فرمایا کہ اب ایک ایک کو بلاؤ۔ جب آپ نے انہیں بلایا تو اللہ نے ہر پرندے کے گوشت کو دوسرے سے جدا کرکے علیحدہ علیحدہ یکجا کیا اور ہر پرندہ اپنی پہلی حالت میں زندہ ہوگیا۔ قدرت احدیت نے ان اجزاء کو معدوم نہیں کیا تھا۔ بلکہ تفرق کرکے پھر جمع کیا۔

وإثبات الفناء غير معقول لأنه ان قام بذاته لم يكن ضداً وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الأولوية ولاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل

(مسألة) ذهب من لاتحقيق له ان فناء الأشياء عبارة عن ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الأجسام لكونه منافياً للاشياء ، ثم ذهب بعض هؤلاء الى تعدد الفناء فلكل موجود فناء مستقل ، وذهب آخرون الى ان فناءاً واحداً يكفي لاعدام الكل . (و) يرد عليه أولا ان « اثبات الفناء غير معقول » فانا لانعقل شيئاً هو فناء فالمدعي يلزم أن يأتي بدليل يدل على وجود الفناء . وثانياً ان ما ذكروا من كون الفناء منافياً للاشياء غير صحيح (لأنه ان قام بذاته) كان جوهراً فـ (لم يكن ضداً) لشيء اذ الجوهر لا يضاد الجوهر (وكذا) ان لم يقم بذاته بـ (ان) كان عرضاً و « قام بالجوهر » اذ العرض لا يضاد الجوهر . (و) ثالثاً ان قولكم ان يفنى الموجودات غير صحيح (لانتفاء الأولوية) فان اعدام الفناء للموجودات ليس بأولى من اعدام الموجودات له . (و) رابعا ان وجود الفناء مستلزم للمحال (لاستلزامه انقلاب الحقائق أو التسلسل) وكلاهما محال بديهة فوجود الفناء محال . بيان الملازمة : ان الفناء اما واجب أو ممكن لكن وجوبه غير معقول لما تقدم من وحدة واجب الوجود فيبقى كونه ممكناً ، وحينئذ نقول : ان الفناء بعدما وجد فاما أن يمتنع عدمه أو يمكن فان امتنع لزم انقلاب الممكن واجباً وهو محال وان أمكن فاما أن يفنى بذاته وهو خلاف الفرض ـ لأنكم قلتم ان الاعدام لايكون الا بالفناء ـ أو يفنى بغيره وهو مستلزم للتسلسل لأنه يحتاج الى فناء آخر يعدمه وذلك الثاني الى ثالث وهكذا .

أقول : لا يخفى ما في هذه الأجوبة ، والحق في الجواب انه لادليل على ان أصل الفناء شيئاً موجوداً فعلى المدعي الاثبات وأنى له .

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۴: تحقیق فنا:

غیر محقق افراد نے فنا کا معنی یہ سمجھا ہے کہ اللہ کسی علیحدہ فنا کو پیدا کرے گا جس سے تمام اشیاء از خود فنا ہو جائیں گی۔ کیونکہ فنا وجود کی ضد اور منافی ہے۔ پھر یہ لوگ دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔

ایک گروہ کا موقف یہ ہے کہ ہر موجود کے لئے علیحدہ فنا کی تخلیق ہوگی۔

دوسرے گروہ کا نظریہ یہ ہے کہ ایک ہی فنائے مخلوق تمام موجودات کے لئے کافی ہوگی۔

۱۔ ہمیں آج تک کسی ایسی چیز کا وجود نہیں ملا جسے فنا کہا جا سکے۔ لہٰذا مدعی کا فرض ہے کہ اپنے دعویٰ کی ایسی دلیل پیش کرے جو وجود فنا کی دلیل بن سکے۔

۲۔ یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ فنا منافی اشیاء ہے۔ کیونکہ اگر مفروض فنا قائم بذاتہ ہو تو جوہر ہوگی۔ اور جوہر کبھی دوسرے جوہر کی ضد نہیں ہوتا۔ اور اگر قائم بذاتہ نہ ہو اور عرض ہو تو پھر قائم بالجوہر ہوگی۔ اور جوہر کبھی ضد عرض نہیں ہوتا۔

۳۔ یہ دعویٰ کہ تخلیق فنا سے موجودات فنا ہو جائیں گے۔ بھی غلط ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اولویت ہی منتفی ہے۔ فنا کا موجودات کو معدوم کر دینا۔ موجودات کے فنا کو معدوم کر دینے سے اولیٰ نہیں ہے یعنی یہ بھی تو ممکن ہوگا کہ موجودات ہی فنا کو معدوم کر دیں۔

۴۔ وجود فنا بذات خود مستلزم محال ہے۔ کیونکہ وجود فنا یا تو حقائق اشیاء کے انقلاب کو مستلزم ہوگا اور یا موجب تسلسل ہوگی۔ جبکہ حقائق اشیاء میں انقلاب بھی محال ہے اور تسلسل بھی محال ہے۔ بنا بریں وجود فنا بذات خود محال ہوگا۔ توضیح لزوم یوں ہوگی کہ مفروض فنا یا واجب ہوگی یا ممکن۔ چونکہ فنا کا واجب الوجود ہونا غیر معقول ہے۔ سابقاً وحدہ واجب الوجود ثابت کی جا چکی ہے۔ اسلئے لامحالہ یہی تسلیم کرنا پڑے گا کہ فنائے مفروض ممکن ہے۔ بصورت امکان فنائے مفروض جب فنا موجود ہو جائے گی تو یا ممتنع العدم ہوگی اور یا ممکن العدم ہوگی۔ اگر یہ کہا جائے کہ فنا ممتنع العدم ہوگی تو انقلاب الممکن الی الواجب لازم آئے گا۔ جو کہ قطعاً محال ہے۔ اور اگر فنا کو ممکن العدم مان لیا جائے تو یا بذات خود فنا ہوگی جو خلاف مفروض ہے۔ کیونکہ آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ عدم فنا سے ہی ہوگا۔ اور یا فنا بغیر فنا ہوگی۔ جبکہ یہ صورت مستلزم تسلسل ہوگی۔ کیونکہ فنا کو فنا ہونے کی خاطر کسی دوسری فنا کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح دوسری تیسری کی محتاج ہوگی۔ اور یہ سلسلہ لا متناہی چلا جائے گا جو کہ مسلم البطلان ہے۔

شارح علاّم: یہ تمام جوابات غیر تسلی بخش ہیں۔ اور ہر جواب پر اعتراض ہو سکتا ہے۔ صحیح اور الحق فی الجواب یہ ہے کہ مدعی کے پاس اس بات کی دلیل نہیں جس کی بنا پر وہ اصل فنا کا وجود ہی ثابت کر سکے۔ بلکہ اثبات دعویٰ بذمہ مدعی ہوا کرتا ہے۔ جب تک مدعی اپنے دعویٰ یعنی وجود اصل فنا کو ثابت نہیں کر لیتا۔ اس وقت تک کسی جواب کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين

وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءاً أو بواسطة

ووجوب إيفاء الوعد

(مسألة) ذهب جمع الى ان الجوهر باق ببقاء، ثم اختلفوا فقال بعضهم: ان البقاء قائم بذاته، وقال آخرون: انه قائم بالجوهر، وكلا المذهبين فاسد لأنه مضافا الى عدم الدليل على ذلك يرد على الأول ان هذا البقاء القائم بذاته هل هو جوهر أو عرض، فان كان جوهراً فلا أولوية لقيام الجوهر بالبقاء من العكس وهو قيام البقاء بالجوهر فالقول بأحدهما ترجيح بلا مرجح وان كان عرضا يلزم اجتماع النقيضين لأن البقاء باعتبار كونه قائماً بذاته لا يكون في محل، وباعتبار كونه عرضا يكون في محل. والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (وإثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح أو اجتماع النقيضين).

ويرد على الثاني ان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني، فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداءاً أو معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة. والى هذا أشار المصنف (ره) بقوله: (وإثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداءاً أو بواسطة).

(مسألة) نفى قوم المعاد مطلقا وأثبت آخرون الروحاني منه فقط والمليون قاطبة على اثبات المعاد الجسماني (و) هو الحق. اما أصل المعاد فيدل عليه (وجوب ايفاء الوعد) فان الله تعالى وعد المطيع بالثواب بعد الموت والوفاء بالوعد واجب عقلا لقبح الخلف وهو منزه سبحانه عن ذلك كما عرفت

شرح تجرید:

مسئلہ نمبر ۵ : بقائے جوہر:

بعض دانشوروں کا مؤقف یہ ہے کہ جوہر باقی بالبقاء ہے۔ یہ گروہ آپس میں پھر اختلاف کا شکار ہو جاتا ہے۔

★ بعض کا نظریہ یہ ہے کہ بقاء بذاتہ قائم ہے اور

★ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ بقاء قائم بالجوہر ہے۔

لیکن یہ دونوں نظریات فاسد اور غلط ہیں۔ نظریہ اول اس لحاظ سے غلط ہے کہ!

جس بقاء کو آپ قائم بذاتہ کہہ رہے ہیں۔ یہ خود جوہر ہے یا عرض؟ اگر تو اسے جوہر کہا جائے تو اس میں کون سی اولیت ہے کہ جوہر قائم بالبقاء ہو۔ اور بقاء قائم بالجوہر نہ ہو۔ جو بھی اختیار کیا جائے گا اس میں لامحالہ ترجیح بلا مرجح کا قبیح موجود ہوگا۔ اور اگر آپ بقاء کو عرض کہیں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اس اعتبار سے کہ بقاء قائم بذاتہ ہے لافی محل ہوگی۔ اور اس اعتبار سے کہ عرض ہے فی محل ہوگی۔ مصنف علام نے اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

"اثبات بقاء لافی محل یستلزم وترجیح بلامرجح او اجتماع النقیضین"

اور نظریہ دوم اس لئے غلط ہے کہ اگر بقاء قائم بالجوہر ہو تو بقاء کا ایک محل میں حصول اس بات پر موقوف ہوگا کہ آن ثانی میں بھی بقاء کو محل حاصل ہے۔ اب بقاء کا آن ثانی میں حصول فی المحل یا تو وہی نفس ہوگا جو محل اول میں تھا۔ ایسی صورت میں بلا واسطہ توقف الشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ اور یا آن ثانی میں حصول البقاء فی محل، محل اول میں حصول بقاء کا معلول ہوگا۔ اس صورت میں بالواسطہ توقف الشئی علی نفسہ لازم آئے گا۔ اور دونوں صورتیں محالات عقلیہ سے ہیں۔ لہٰذا جوہر کے باقی بالبقاء ہونے کا نظریہ کسی بھی لحاظ سے قابل تسلیم نہیں ہے۔ مصنف علام نے ان الفاظ سے اس نظریہ کے بطلان کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اثباتہ فی محل یستلزم توقف الشئی علی نفسہ اما ابتداء او بواسطۃ:

مسئلہ نمبر ۶ : اثبات حشر یا نفی حشر:

عقلائے عالم میں ثبوت حشر یا نفی حشر میں اختلاف ہے۔

★ بعض دانشور تو سرے سے حشر ہی کی نفی کرتے ہیں۔

★ بعض دانشمندوں کے نزدیک صرف حشر روحانی ہوگا۔ جسمانی نہیں۔

★ تمام اہل ادیان کے نزدیک حشر جسمانی ثابت ہے۔ اور یہی حق ہے۔

جہاں تک اصل حشر کے اثبات کا تعلق ہے تو اولاً اس پر وعدہ الٰہی کی دلیل موجود ہے۔ یعنی ذات احدیت نے مطیع سے وعدہ جزا کیا ہے اور یہ ایفائے عہد اسی وقت ممکن ہوگا جب مطیع اور عاصی محشور ہوں۔ چونکہ وعدہ کا تعلق بعد الموت سے ہے۔ اور عقلاً ایفائے عہد واجب ہے۔ کیونکہ عہد شکنی قبیح ہے۔ اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ جیسا کہ سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے۔

والحكمة تقتضي وجوب البعث ، والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي (ص) مع امكانه

سابقاً ، وإنما لم يذكر الوعيد لعدم وجوب الوفاء به عند العقلاء إلا اذا كانت هناك جهة خارجية ولذا لا يقبحون خلف الوعيد فى من أوعد عبده أن يضربه فلم يضربه بل عفى عنه . (و) أيضا (الحكمة تقتضي وجوب البعث) لأنه تعالى كلف الناس فيجب أن يثيب المطيع ويعاقب العاصى وإلا كان التكليف عبثاً تعالى عن ذلك ويلزم أيضا فى الحكمة الانتصاف من الظالم للمظلوم وحيث انه ليس فى الدنيا بالضرورة فلا بد وأن يكون هناك محكمة للانتصاف وليس ذلك إلا بعد الموت (و) اما الجسمانى منه فلأن (الضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين النبي (ص)) فالقرآن والسنة مشحونة بالأدلة الناصة على ذلك قال تعالى : « قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » وقال : « فاذا هم من الأجداث الى ربهم ينسلون » وقال : « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » وقال : « أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوى بنانه » وقال : « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا » وقال : « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » الى غير ذلك . (مع امكانه) اشارة الى تتميم البرهان وهو ان المعاد أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه فيجب تصديقه . ولولا الامكان لزم تأويل الآيات لعدم مصادمة السمع للعقل . وإنما قلنا بامكان ذلك لأن جمع الأجزاء للعليم القدير بديهي الامكان .

(مسألة) أشكل جمع على المعاد الجسمانى بأمرين : (الأول) انه لو أكل انسان انسانا آخر حتى صار جزء بدنه ، فان أعيدت أجزاء الغذاء الى بدن الأول عدم الثانى وان أعيدت الى بدن الثانى عدم الأول . (الثانى) ان

شرح تجرید:

مصنف علام نے صرف مطیع سے وعدہ جزا کا تذکرہ کیا ہے۔ اور عاصی کو وعید سزا کا ذکر نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عاصی کو وعید سزا کا ایفا عند العقلا اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک کوئی خارجی سبب موجود نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اگر مولیٰ اپنے عبد کو کسی کام کے ارتکاب یا عدم تعمیل پر سزا کی دھمکی دے اور بصورت عصیان وہ اسے سزا نہ دے اور معاف کر دے تو عقلا مولیٰ کو مرتکب قبیح نہیں کہتے۔

ثانیاً: حکمت الٰہیہ کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حشر ہو۔ کیونکہ ذات احدیت نے انسان کو مکلف کیا ہے۔ اور تکلیف کا تقاضا یہ ہے کہ مطیع کو اطاعت کی جزا اور عاصی کو نافرمانی کی سزا دی جائے۔ ورنہ تکلیف بے مقصد اور بے سود ہو کر رہ جائے گی۔

ثالثاً: حکمت الٰہیہ کی رُو سے ظالم اور مظلوم کے مابین انصاف واجب ہے۔ اب وہ انصاف چونکہ دار دنیا میں نہیں مل رہا لہٰذا ضروری ہے کہ کوئی ایسا مقام ہونا چاہیے۔ جہاں بعد الموت ظالم کو ظلم کی سزا اور مظلوم کو مظلومیت کی جزا ملے۔ اور یہ جبھی ہو سکتا ہے جب حشر ہو۔

معاد جسمانی: جہاں تک حشر جسمانی کا تعلق ہے تو بداہت ہی کا فیصلہ ہے کہ حشر جسمانی ہوا در دین مصطفےٰؐ میں حشر جسمانی ثابت اور مسلم ہے۔ قرآن و سنت میں حشر جسمانی کے بیشمار دلائل موجود ہیں۔ ارشاد ربانی ہے:

ہ: قال من یحیی العظام وھی رمیم۔ قل یحییھا الذی انشاھا اول مرۃ وھو بکل خلق علیم۔ (ب) فاذا ھم من الاجداث الی ربھم ینسلون (ج) فیقولون من یعیدنا؟ قل الذی فطرکم اول مرۃ (د) ایحسب الانسان ان لن نجمع عظامہ بلی قادرین علی ان نسوی بنانہ (ہ) قالو لجلودھم لما شھدتم علینا (و) یوم تشقق الارض عنھم سراعاً۔ ذالک حشر علینا یسیر وغیرہ

مصنف علام نے فرمایا ہے: مع امکانہ، ان کا یہ جملہ تکمیل دلیل کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی حشر بذات خود ممکن ہے۔ ایک صادق ہستی نے وقوع حشر کی خبر دی ہے۔ بنابریں اس خبر کی تصدیق واجب ہے۔ ہاں اگر حشر جسمانی بذات خود ممکن نہ ہوتا تو پھر آیات کی ایسی مناسب تاویل کی جاتی جو عقل کے مطابق ہوتی۔ کیونکہ نقل صحیح کبھی عقل سے متصادم نہیں ہوتی۔ ہم نے حشر جسمانی کو بذات خود اس لئے ممکن کہا ہے کہ علیم اور قدیر اللہ کے لئے اجزائے متفرقہ کو جمع کرنا ممکن ہے۔

مسئلہ نمبر ۷: حشر جسمانی پر اعتراضات:

اعتراض نمبر ۱: بقول آپ کے اگر حشر جسمانی ہوگا تو پھر اگر ایک انسان آدم خوری کرتا ہے اور کسی انسان کو کھالیتا ہے۔ تو یوم حشر اگر کھانے والے کے جسم کو مکمل محشور کیا جائے گا تو کھایا جانے والا محشور نہیں ہو سکے گا۔ اور اگر کھایا جانے والا محشور ہوگا تو کھانے والا پورے کا پورا محشور ہی نہیں ہوگا۔ اور یا اس کے جسم سے اتنے اجزاء کم ہوں گے جتنے کھانے والے کے جسم میں چلے جائیں گے۔

اعتراض نمبر ۲:

ولا يجب اعادة فواضل المكلف وعدم انخراق الأفلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحياة مع الاحتراق

المعاد ان كان البدن فى بعض الأحوال كان ثوابه لغير تلك الحال جزافا وعقابه كذلك ظلما فان البدن دائما فى التحلل والاستخلاف فالبدن للصغير غير البدن للكبير ، وان كان البدن من أول العمر الى آخره لزم أن يعود كل شخص كأحد فليس معاداً لهذا الشخص ، وان كان البدن فى بعض الأحوال وأثيب وعوقب لما صدر منه فى تلك الحال فقط ذهبت اطاعته فى غير تلك الحال ومعصيته سدى وهو خلاف المفروض .

(و) الجواب عن الاشكالين انه انما يجب اعادة الروح مع البدن الأصلى و (لا يجب اعادة فواضل المكلف) فان للانسان أجزاء أصلية وأجزاء فاضله والأجزاء الأصلية لا يزاد عليها ولا ينقص منها . هذا مضافا الى صحة اعقاب البدن وثوابه فى حال ولو كانت المعصية والطاعة فى غير تلك الحال ، ولذا لا يشكون العقلاء فى حسن تعذيب السارق ولو بعد خمسين سنة وجلد الزانى ولو بعد عشرين وهكذا .

(مسألة) (و) احتج بعض على (عدم) المعاد الجسمانى بوجوه :

(الأول) ـ ان السمع قد دل على (انخراق الأفلاك) وهو محال لعدم امكان الخرق والالتيام فيها .

(و) الثانى ـ ان (حصول الجنة فوقها) كما يقوله المليون غير معقول لاقتضائه عدم الكروية والتحديد وهو خلاف الشكل الطبيعى والمسلم من محددية الفلك الأطلس .

(و) الثالث ـ ان (دوام الحياة) للمعذبين فى النار (مع الاحتراق) الدائم محال إذ الشيئان المجاوران لابد وأن يغلب أحدهما على الآخر .

انسانی جسم ہر لمحہ میں تحلیل ہو رہا ہے۔ اور نیا جسم جنم لے رہا ہے۔ یوم حشر انسان کا کونسا جسم محشور ہوگا؟ اگر ایک انسان ساٹھ برس کی عمر میں مثلاً فوت ہو جاتا ہے تو یوم حشر اس کا کونسا جسم محشور ہوگا۔ ساٹھ سالہ یا کوئی اور؟ اگر یہ کہا جائے کہ ساٹھ سالہ جسم محشور ہوگا تو اس صورت میں اس انسان نے اگر ایک جرم پچیس برس کی عمر میں کیا ہو اور محشور ساٹھ برس کا جسم ہوا ہے تو ظاہر ہے کہ جو جسم مجرم تھا وہ محشور نہیں ہوا۔ اور جو محشور ہوا ہے وہ مجرم نہیں ہے۔ اب سزا کس جسم کو ملے گی؟ اگر یہ کہا جائے کہ جسم انسان کے اول عمر سے لیکر تادم مرگ تمام اجزاء کو محشور کیا جائے گا تو اس صورت میں ہر انسان کوہ ہمالیہ جیسا محشور ہوگا اور اس انسان کا حشر نہیں کہلائیگا۔
مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں سلسلہ جزاء وسزا معطل ہو کر رہ جائے گا لہٰذا یہی بہتر ہے کہ ہم حشر جسمانی کا عقیدہ چھوڑ کر حشر روحانی ہی کے قائل ہو جائیں۔

جواب: دونوں اعتراضات کا جواب تو یہ ہے کہ ہر انسان کے دو جسم ہیں۔ ایک جسم اصلی اور ایک جسم عنصری جہاں تک حشر کا تعلق ہے تو حشر جسم عنصری کا نہیں بلکہ جسم اصلی کا ہوگا۔ اور جسم اصلی مجرد اً عن جمیع القوا مثل محشور ہوگا کیونکہ ہر انسان کے جسم میں دو قسم کے اجزاء موجود ہیں۔ اجزائے اصلیہ اور اجزائے زائدہ۔ اجزائے اصلیہ وہ ہیں جن میں اول عمر سے لیکر تادم مرگ کمی ہوتی ہے نہ بیشی۔
علاوہ ازیں: جہاں تک ثواب وعقاب کا تعلق ہے وہ جسم کی کسی بھی حالت کو دیا جا سکتا ہے۔ اس کے لئے کسی ایک حالت کی شرط وقید نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک چور پر چوری کے پچاس برس بعد میں اجرائے حد ہو سکتا ہے۔ اور آج تک کسی دور کے کسی دانشمند نے اس قسم کی سزا پر یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس نے چوری بیس برس کی عمر میں کی تھی۔ اور اب پچاس برس کی عمر میں چوری کی سزا غیر معقول ہے۔ کیونکہ جس جسم نے چوری کی تھی وہ رہا نہیں اور جو ہے یہ چور نہیں۔ اسی طرح زانی پر زنا کے بیس برس بعد بھی اجرائے حد ہو سکتا ہے۔ اور عقلائے عالم کبھی اس قسم کا اعتراض نہیں کرتے۔ بنابریں معاد جسمانی پر اس قسم کے اعتراضات عند العقلاء بے اثر ہیں۔

مسئلہ نمبر ۸ : منکرین حشر جسمانی کے دلائل:

حشر جسمانی کے منکرین نے حسب ذیل پانچ دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل نمبر ۱: اگر منقولات کو حشر جسمانی کی بنیاد بنایا جائے تو پھر منقولات میں آسمانوں میں شگاف ہونا اور پر ہونا بھی ملتا ہے اسے بھی تسلیم کرنا ہوگا۔ حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ آسمانوں میں خرق والتیام معدوم ہے۔ لہٰذا عقیدہ حشر جسمانی غلط ہے۔

دلیل نمبر ۲: ملت مسلمہ کے بقول جنت تمام آسمانوں کے اوپر ہے اور اس اعتبار سے کہ جنت کا فوق الافلاک ہونا کرویت اور محدویت افلاک کے خلاف ہے۔ کیونکہ اولاً فلک الاطلس کی محدودیت مسلم ہے اور ثانیاً شکل طبیعی کی کرویت ناقابل تردید ہے۔ جبکہ جنت کو فوق الافلاک ماننے سے نہ تو کرویت افلاک رہے گی اور نہ ہی محدودیت فلک الاطلس رہتی ہے لہٰذا حشر جسمانی کا عقیدہ غیر معقول ہے۔

دلیل نمبر ۳: اہل جہنم کے متعلق عقیدہ یہ ہے کہ وہ دائماً جہنم کی آگ میں جلتے رہیں گے۔ بذات خود ایسا ہونا محال ہے۔ کیونکہ جب دو چیزیں ایک دوسرے کے پڑوس میں ہوں تو ظاہر ہے ایک لازماً غالب ہوگی اور دوسری مغلوب۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اہل جہنم آگ میں جلتے بھی رہیں اور انہیں موت بھی نہ آئے۔ بنابریں حشر جسمانی کا عقیدہ غلط ہے۔

وتوليد البدن من غير التوالد ، وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ، ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه والمندوب كذلك والضدلأنه

(و) الرابع ـ ان (توليد البدن) بمعنى وجود الاشخاص فى المعاد (من غير التوالد) من الأبوين خلاف سنة الكون .

(و) الخامس ـ ان دوام نعيم الجنة مع (تناهى القوى الجسمانية) غير ممكن للزوم كون الجسم متناهيا وغير متناه .

والجواب عن الكل انها (استبعادات) لا تقاوم السمع القطعى ، فان الأفلاك حادثة فيمكن اخراقها ، وكذا حصول الجنة فوقها بعد كونها مخلوقة ، والفلك المحدد لأدليل عليه ، ودوام الحياة مع الاحتراق ممكن فيدخل تحت القدرة العامة ، مضافا الى انه كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً ، وعدم التوالد داخل تحت القدرة مضافا الى وقوع مثله فى آدم وحواء ، وعدم التناهى بالامدادات الربانية غير المتناهية لا مانع منه .

(مسألة) فى الثواب والعقاب (ويستحق) المكلف (الثواب) وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال (والمدح) وهو قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد الى الرفع منه (بفعل الواجب) الذى لايجوز تركه (والمندوب) الذى يجوز تركه (وفعل ضد القبيح) وهو الترك (والاخلال به) أى بالقبيح ، لكن هذا الاستحقاق للثواب والمدح إنما هو (بشرط فعل الواجب لوجوبه) أو لوجه وجوبه والمراد بوجه الوجوب الملاك الذى صار به الواجب واجبا من المصلحة الملزمة المقربة الى الله سبحانه (و) فعل (المندوب كذلك) لندبه أو لوجه ندبه (و) فعل (الضدلأنه

شرح تجرید :

دلیل نمبر ۴: عالم کون کا اصول یہ ہے کہ جسم انسانی والدین کے باہمی ملاپ کا نتیجہ ہوتا ہے جبکہ حشر جسمانی میں ایسا کوئی تصور نہیں۔ اور والدین کے بغیر تولید جسم اصول عالم کون کے سراسر خلاف ہے۔ لہٰذا حشر جسمانی کا عقیدہ غلط ہے۔

دلیل نمبر ۵: حشر جسمانی کی صورت میں دو متضاد نظریات جمع ہو رہے ہیں جو کہ صریحاً محال ہے۔ کیونکہ نعمات جنت کے متعلق یہ تصور ہے کہ وہ دائمی اور غیر متناہی ہوں گی۔ جبکہ انسانی جسم متناہی ہے۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ متناہی اور غیر متناہی کا اجتماع ماننا ہوگا۔ جو قطعاً محال ہے۔ لہٰذا حشر جسمانی کا عقیدہ بے بنیاد ہے۔

جواب : ان تمام دلائل کا ایک ہی جواب ہے اور وہ یہ کہ یہ تمام مفروضات ہیں جو قطعی منقولات کے مقابلہ میں بیکار محض ہیں۔ کیونکہ افلاک تمام کے تمام حادث ہیں۔ اور ہر حادث میں خرق و التیام ممکن ہوتا ہے۔ لہٰذا افلاک میں خرق والتیام ممکن ہے جہاں تک محدودیت فلک الاطلس کا تعلق ہے یہ بھی مفروضہ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔ لہٰذا جنت کا فوق الافلاک ہونا ممکن ہے۔ کیونکہ جنت مسلماً مخلوق ہے۔

جہاں تک آگ میں جلنے کے باوجود زندہ رہنے کا تعلق ہے تو یہ ذات احدیت کی قدرت عامہ سے متعلق ہے۔ اور اس میں کسی قسم کا استحالہ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کریم نے اس کی کیفیت بھی بتا دی ہے۔ کہ جب جہنمی کا ایک چمڑا جل جائیگا تو اسے دوسرا دیدیا جائیگا۔

جہاں تک تولید جسم کے لئے وجود والدین کا ہونا ضروری ہے اولاً تو حضرت آدم و حوا کی مثال واضح موجود ہے۔ کہ تولید جسم کے لئے والدین کا وجود قطعاً ضروری نہیں ہے اور ثانیاً خالق کائنات کی قدرت عامہ اگر آغاز تکوین میں تولید اجسام کے لئے والدین کی محتاج نہیں تو تجدید جہان میں بھی اسے کسی قسم کی کوئی احتیاج نہیں ہے۔

رہا نعمات جنت کا غیر متناہی ہونا اور جسم انسان کا متناہی ہونا۔ تو اس میں کسی قسم کی منافات نہیں ہے کیونکہ جب جسم انسانی کے ساتھ امداد ربانی شامل ہو جائے گی تو متناہی بھی غیر متناہی ہو جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۹ : سزا اور جزاء

ثواب :۔ اس استحقاقی نفع کا نام ہے جس کے ساتھ نفع حاصل کرنیوالے کی تعظیم اور جلالت شان بھی ہو۔

مدح :۔ الفاظ کے اس مجموعہ کا نام ہے جن سے دوسرے کو قصداً اور ارادۃً بلند کیا جاتا ہے اور مکلف ثواب یا مدح کا مستحق اس وقت ہوگا جب فعل واجب یعنی ایسا عمل جس کا ترک ناجائز ہو۔ یا فعل مندوب یعنی وہ عمل جس کا ترک جائز ہو۔ بجا لائے گا۔ اسی طرح جب مندرقبیح یعنی ایسا عمل جس کا ترک ضروری ہو۔ یا ترک قبیح کرے گا تو بھی ثواب یا مدح کا مستحق ہوگا۔ البتہ یہ خیال رہے کہ ثواب اور مدح کا مستحق مکلف صرف اس وقت ہوگا جب فعل واجب کی ادائیگی صرف من حیث الوجوب یا من حیث وجہ الوجوب ہو۔ وجہ الوجوب سے مراد وہ ملاک امر ہے جس کی وجہ سے واجب کسی ایسی مصلحت کے پیش نظر واجب کیا گیا ہو۔ جو وجہ تقرب باری کی مستلزم ہو۔ اور فعل مندوب پر بھی اسی صورت میں مستحق ثواب و مدح ہوگا۔ جب اسے فعل واجب کی طرح من حیث الندب یا من حیث وجہ الندب بجالائے۔ اسی طرح فعل الضد جو ترک قبیح ہے۔

ترك قبيح والاخلال به ، وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به

ترك قبيح و) كذا (الاخلال به) أى بالقبيح لأنه اخلال بالقبيح ، فانه حينئذ يستحق الثواب والمدح ، أما لو فعل الواجب والمندوب أو فعل ضد القبيح أو أخل بالقبيح لالذلك بل لداعي نفساني لم يستحق ثوابا ومدحا . ولا فرق في ذلك بين التوصلي والتعبدي والنفسي والغيري وانما الفرق بينها في امور أخر كقصد العبادة ونحوه .

(و) انما قلنا باستحقاق الثواب والمدح في هذه الصور لان التكليف مشقة و (ظاهر ان المشقة من غير عوض) فيما لم ترجع فائدة الى المولى (ظلم وهو قبيح) تعالى الله عن ذلك . وقيدنا المتن بقولنا : فيما لم ترجع ، الخ ، لأنه لو كانت مصلحة المشقة عائدة الى المولى لم يقبح لانه تصرف في ملكه لمنفعته كما ترى من عدم قبح مشقة العبيد في إطاعة أوامر الموالي العرفية بدون عوض

(و) ان قلت : ان الله تعالى كريم والابتداء بالكريم أفضل من العوض بعد المشقة . ألا ترى استحسان العقلاء المبتدء بالكريم وتفضيلهم اياه على غيره ممن يكلف ثم يدفع العوض ؟ ! قلت : (لايصح الابتداء به) لما أما أولا فلانه لو ابتدأ على الكل كان خلاف العدل حيث ساوى الشرير للخير ، مضافا الى ان الطاعات تورث ترقيات يستحق العبد بها مالا يستحق بدونها ، كاستحقاق الشخص بعد العلم والفضل مراتب لايستحقها قبله حتى ان اكرامه بها قبل العلم يكون من وضع الشيء في غير موضعه .

ولو قلت : انه يبتدأ بها على قدر مراتبهم قبل الطاعة . قلنا ذلك موجب لكبت القوة القابلة للترقي وهو قبيح ، فيكون مثل والد لايربي ولده حتى يكون حظه الأوكس ، ولو ابتدء البعض الخير دون الشرير كان مضافا الى ماتقدم من

یا اخلال بالقبیح کی صورت میں بھی اس وقت مستحق مدح و ثواب ہوگا جب فعل سے اجتناب صرف بقصد قبیح ہو۔ لیکن اگر فعل واجب یا فعل مندوب یا فعل ضد قبیح یا اخلال بالقبیح کسی اور نفسانی تقاضا کی بدولت کرے تو پھر کسی ثواب یا مدح کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس میں فرق نہیں ہے کہ واجب و مندوب یا حرام و مکروہ توصلی ہوں یا تعبدی نفسی ہوں یا غیری۔ فرق صرف اور صرف دوسرے امو میں ہوگا مثلاً مقصد عبادت وغیرہ۔

مذکورہ صورتوں میں ہم نے استحقاق مدح و ثواب کی بات کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب تکالیف ہیں۔ اور تکالیف میں مشقت ہوتی ہے۔ اور کوئی بھی ایسی مشقت جس کا فائدہ مولیٰ کو نہ ہو بلا عوض ظلم ہوا کرتی ہے۔ اور ظلم قبیح ہے اور اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔ ہم نے متن یعنی مصنف علام کی عبارت: "ان المشقة من غير عوض، لو فيما لم ترجع فائدة الى المولى" سے اس لئے مقید کیا ہے کہ اگر مصلحت تکلیف کا فائدہ مولیٰ کو ہو تو پھر بلا عوض مشقت قبیح نہیں ہوا کرتی۔ کیونکہ ایسی تکالیف مولیٰ کا اپنی ملکیت میں تصرف ہوا کرتا ہے۔ اور اپنی ملکیت میں بلا عوض تصرف قبیح نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم عرف عام میں دیکھتے ہیں کہ ہر مولیٰ اپنے عبد کو مبتلائے مشقت رکھتا ہے۔ اور یہ ابتداً بلا عوض ہوتے ہیں۔ عقلائے عالم میں سے کوئی بھی ایسی مشقت کو قبیح نہیں کہتا۔

اعتراض: اللہ کریم ہے اور کریم کی جانب سے بلا مشقت کچھ دینا بعد المشقة کے عوض سے افضل ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلائے عالم ہر اس شخص کو افضل سمجھتے ہیں جو کرم کی ابتداء کرتے ہیں اور ان کو مفضول سمجھتے ہیں جو مشقت لینے کے بعد بطور عوض کچھ دیتے ہیں۔ بنابریں ثواب و مدح اگر بطور عوض تکلیف نہ ہوتا اور بطور فضل باری ہوتا تو وہ زیادہ افضل تھا۔

جواب: بلا مشقت ثواب و مدح نہ تو دلیل لمّی کے اعتبار سے درست ہیں اور نہ ہی دلیل انی کے لحاظ سے۔ جہاں تک دلیل لمی کا تعلق ہے تو بلا مشقت ثواب و مدح اس لئے درست نہیں ہیں کہ اگر ذات احدیت ہر ایک پر ابتداء اور بلا مشقت کرم کر کے ثواب و مدح عطا کرتا جائے تو مطیع و عاصی اور شر و خیر میں امتیاز ہی مفقود ہو جائے۔ جو کہ یقیناً قبیح ہے۔ علاوہ ازیں: فعل اطاعت انسان کی ترقی کا باعث ہوتا ہے۔ جس کی بدولت مطیع اس ثواب و مدح کا مستحق قرار پاتا ہے جس کا استحقاق بلا اطاعت ناممکن ہوتا ہے۔ عرف عام میں آپ دیکھیں علم و فضل کے بعد جن مراتب کا ایک شخص مستحق ہوتا ہے وہ علم و فضل سے قبل اسے حاصل نہیں ہوتے۔ حتیٰ کہ قبل از علم عالم کی طرح احترام کو "وضع الشيئ في غير محله" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اعتراض: یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خالق بلا مشقت ابتداء ہی سے ہر ایک کو اتنا ثواب اور مدح عنائت کرے جتنے ثواب اور ثواب کا وہ بعد از مشقت و اطاعت مستحق ہو۔

جواب: یہ چیز اس قوت ارتقاء کے منافی ہے جو قابل ترقی ہے۔ اور ایسا عمل بذات خود قبیح ہے اور یہ بالکل اسطرح ظلم ہوگا جس طرح ایک والد صرف اس ارادہ سے اپنے بیٹے کی تربیت نہ کرے کہ اسے کم حصہ ملے۔

اگر ذات احدیت بعض پر ابتداء بلا مشقت عنائت کر دے اور عاصی قسم کے افراد کو ابتداء نظر انداز کر دے تو سابقہ بیان شدہ قبیح کے علاوہ

اذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً ، وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ، ولدلالة السمع ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

من لزوم أحد القبيحين من اعطاء الخير بقدر قبل الطاعة فيكون كبتاً أو بعد الطاعة فيكون احساناً فى غير موقعه انه يكون حينئذ للشرير الحجة وعلم الله تعالى لاينفع فى قطع الحجة . واما انا فلما أشار اليه بقوله : (إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثاً) فالتكليف كاشف عن عدم صحة الابتداء به (وكذا يستحق العقاب) وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة (والذم) وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده (بفعل القبيح والاخلال بالواجب) مع علم وعمد ، وانما قلنا باستحقاق العقاب والذم لذلك لأمرين : (الأول) : (لاشتماله) أى العقاب (على اللطف) واللطف واجب فالعقاب واجب ، أما ان اللطف واجب فلما تقدم . وأما ان العقاب لطف لان العبد اذا عرف ان المعصية موجبة للعقاب كان ذلك مبعداً له عن المعصية ومقربا له الى ضدها أى الطاعة (و) الثانى (لدلالة السمع) فن متواتر الآيات والأخبار دلالة على ذلك وهو ضرورى من دين الاسلام .

(و) ان قلت : لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقاً للمدح والذم ، وهو ممتنع اذ تنافى المدح والذم مانع عن اجتماعهما فى موضوع واحد . قلت : (لا استبعاد فى اجتماع الاستحقاقين باعتبارين) فمن جهة تركه الواجب عمدا يستحق الذم ومن جهة تركه الحرام بقصد الوجه يستحق المدح فهو كمن أطاع أمرا وعصى أمرا حيث يستحق

شرح تجرید:

دو قباحتیں ہیں: ۱۔ مزید ایک قبیح کا ارتکاب لازم آئے گا۔ اور وہ یوں کہ قبل از مشقت عنایت کا مقصد مطیع کی ترقیاتی قوتوں کو روکنا ہوگا۔ اور اگر بعد الاطاعت عنایت کرے تو غیر محل پر احسان لازم آئے گا جبکہ یہ دونوں صورتیں قبیح ہیں۔ علاوہ ازیں عاصی کے لئے ذات احدیت کے خلاف احتجاج کی گنجائش بھی باقی رہے گی۔ کیونکہ عاصی کے متعلق صرف علم باری سے عاصی کا احتجاج نہیں روکا جا سکتا۔

جہاں تک دلیل ثانی سے بلا مشقت عنایت کے قبیح کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ جیسا کہ مصنف علام نے بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ اگر بلا مشقت مدح و ثواب ممکن ہوتا تو تکلیف عبث اور فضول ہوتی۔ بذات خود تکلیف اس حقیقت کی کاشف ہے کہ بلا مشقت ابتداء ثواب و مدح کی عنایت صحیح نہیں ہے۔

اسی طرح عاصی مستحق عقاب اور مذمت ہوگا۔ عقاب: اس استحقاقی ضرر کا نام ہے جس میں توہین کا پہلو بھی ہو۔ اور مذمت: الفاظ کے اس مجموعہ کا نام ہے جس سے مذموم کی حیثیت کو قصداً اور ارادۃً پست کیا جاتا ہے۔ مکلف عقاب و ذم کا مستحق اس وقت ہوگا جب عالماً عامداً فعل قبیح کا ارتکاب کرے گا۔ یا واجب کو ترک کرے گا۔

دو اسباب کی بنیاد پر ہم نے عاصی کو عقاب اور مذمت کا مستحق قرار دیا ہے۔

اولاً: عقاب اور مذمت لطف ہیں۔ اور لطف واجب ہے لہٰذا عقاب بھی واجب ہے۔ جہاں تک وجوب لطف کا تعلق ہے تو سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے۔ جہاں تک عقاب کے لطف ہونے کا تعلق ہے تو اس لئے کہ جب انسان کو یہ علم ہو کہ معصیت موجب عقاب ہے تو یہ علم اس کے لئے معصیت سے دوری اور اطاعت سے قرب کا سبب ہوگا اور:

ثانیاً: منقولات تواتر کیلئے عاصی کے مستحق عقاب ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور منقولات کی یہ دلالت ضروریات اسلام سے ہے۔

اعتراض: اگر ترک واجب استحقاق مذمت کا سبب ہو اور ترک قبیح استحقاق مدح کا سبب ہو تو مکلف جب ترک واجب کرے گا تو مستحق مذمت ہوگا۔ اور جب ترک قبیح کرے گا تو مستحق مدح قرار پائے گا۔ جو کہ محال ہے۔ کیونکہ مدح و ذم میں باہمی منافات دونوں کے آن واحد میں محل واحد میں اجتماع سے قطعاً مانع ہے۔

جواب: یہ منافات اور اجتماع مدح و ذم اس وقت محال ہوگا جب دونوں اعمال کی حیثیت ایک ہو۔ حالانکہ ایک حیثیت کے اعتبار سے فعل واجب اور ترک واجب کا ارتکاب ہی محال ہے۔ لیکن اگر حیثیات جدا جدا ہوں تو پھر اجتماع مدح و ذم میں کوئی منافات نہیں۔ کیونکہ ترک واجب کی حیثیت سے مکلف مستحق مذمت ہوگا اور فعل اطاعت کی حیثیت سے مکلف مستحق مدح ہوگا۔ اس صورت میں مکلف اس شخص کی طرح ہو جائے گا جو ایک امر کی اطاعت کرے اور ایک امر میں نافرمانی کرے۔ اطاعت کی رو سے مستحق ثواب اور معصیت کی حیثیت سے مستحق عقاب ہوگا۔

وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح لقضاء العقل به مـــع الجهل به

ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الاخـــلال

بالقبيح شاقا

ثوابا وعقابا .

(مسألة) ذهب بعض الى ان هذه التكاليف الشرعية انما وقعت لاجل شكر المنعم فلا يستحق المكلف بها ثوابا . (و) الجواب : ان (ايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح) فانه يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب شكره على تلك النعمة من غير ان يصل الى المكلف بالكسر نفع والله سبحانه منزه عن القبيح . هذا مضافا الى ان العقلاء يجزمون بوجوب شكر المنعم مع انهم يجهلون هذه التكاليف الشرعية ، فان كانت التكاليف الشرعية شكراً لزم علم العقلاء بها . والى هذا أشار المصنف بقوله : (ولقضاء العقل به) أى بشكر المنعم (مع الجهل به) أى بالتكليف ، لكن لايخفى مافيه اذ كون التكاليف بهذه الكيفية يمكن أن تكون بياناً لنحو الشكر ، فان كيفية شكر كل أحد غير كيفية شكر الآخر فشكر العالم شيء وشكر الجاهل شيء ، والعقلاء انما يجزمون بوجوب أصل الشكر أما كيفيته فنها مايعلمونها ومنها مايجهلونها .

(مسألة) (ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به) سواء كان واجباً أو مندوبا (أو الاخلال بالقبيح شاقا) وذلك لأن المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب . هذا ولكنه غير ظاهر اذ لايخفى ان فى الشريعة ضروبا من الواجبات والمندوبات وترك القبائح لامشقة فيها بل فيها كمال اللذة أو عن القبيح كمال التنفر . فان الجماع على رأس أربعة أشهر والاكل لسد الرمق والجماع فى سائر الأوقات والتسحر والنظر الى الاولاد

شرح تجرید :

مسئلہ نمبر ۱۰ : کیا تکالیف شرعیہ پر ثواب ہوگا ؟

بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ جتنی تکالیف شرعیہ ہیں ان پر کسی قسم کا ثواب نہیں ملے گا۔ کیونکہ ان تمام تکالیف کا مقصد شکر منعم ہے اور شکر منعم کسی عوض کا مستحق نہیں ہوتا۔

جواب : شکر منعم کے بطور منعم علیہ پر مشقت کو واجب قرار دینا عقلاً قبیح ہے۔ بھلا یہ کونسی بات ہے کہ کسی کو اس کے مطالبہ کے بغیر انعام دو۔ پھر اسے مبتلائے تکلیف کر کے اس پر شکر انعام واجب قرار دے دو۔ جبکہ تکلیف دہندہ کو نہ تو انعام کرنے پر کوئی فائدہ ہو اور نہ اطاعت منعم علیہ سے کوئی مفاد ہو۔ اور یہ مسلم ہے کہ اللہ ہر قبیح سے منزہ ہے۔

علاوہ ازیں : ہم دیکھتے ہیں کہ جو عقلائے عالم تکالیف شرعیہ سے جاہل یا ان کے منکر ہیں وہ بھی شکر منعم کو واجب کہتے ہیں۔ اگر یہ شرعی احکام شکر منعم ہوتے تو عقلائے عالم بھی ان سے واقف ہوتے۔ اسی طرح مصنف علام نے اشارہ فرماتے ہوئے لکھا ہے : لقضاء العقل بہ مع الجھل بھا ؛ یعنی عقلاً شکر منعم واجب ہے۔ حالانکہ بعض عقلا شرعی احکام سے واقف بھی نہیں ہیں۔

شارح علام : مصنف علام کا یہ جواب اس لئے ناکافی ہے کہ موجودہ کیفیت میں شرعی احکام ممکن ہے۔ کیفیت شکر ہی کی توضیح ہوں۔ کیونکہ ہر شخص کی کیفیت شکر دوسرے سے جدا ہوتی ہے۔ عالم کا شکر اور ہوتا ہے اور جاہل کی کیفیت شکر اور ہوتی ہے۔ یہ تو مسلم ہے کہ عقلائے عالم اصل شکر کے وجوب پر یقین رکھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک کیفیت شکر کا تعلق ہے تو بعض عقلمند اس سے واقف ہیں۔ اور بعض ناواقف ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱۱ : استحقاق ثواب کی شرط ؛

مکلف کے استحقاق ثواب کی شرط یہ ہے کہ جس عمل کا حکم دیا گیا ہے وہ باعث مشقت ہو۔ خواہ وہ فعل واجب ہو یا مستحب۔ اسی طرح ترک قبیح بھی اس صورت میں موجب ثواب ہوگا جب دارائے مشقت ہو۔ کیونکہ استحقاق ثواب کی مقتضی صرف اور صرف مشقت ہے۔ جب مشقت نہیں ہوگی تو ثواب کاہے کو ملے گا۔

شارح علام : مصنف علام کا یہ موقف واضح نہیں ہے۔ کیونکہ واضح سی بات ہے کہ شریعت میں بعض ایسے واجبات اور مستحبات بھی ہیں۔ جن میں انتہا کی لذت ہے۔ اسی طرح بعض ایسے محرمات ہیں جن میں بذات خود انتہائے نفرت ہے۔ شرعاً اپنی زوجہ سے چوتھے ماہ مباشرت واجب ہے۔ زندگی بچا لینے کی خاطر کھانا بالعموم، دیگر اوقات میں جماع، کھانا، اولاد کو بنظر شفقت دیکھنا۔

ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل اذا فعل للوجه ، ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما

وتقبيلهم والملاعبة مع الزوجة وغير ذلك مع اشتمالها على كال اللذة بين واجب ومستحب وقد ترتب عليها فى الشريعة ثواب عظيم، وكذلك فى ترك أكل العذرة وترك أكل الثعبان ونحوهما ليس مشقة أصلا بل الطبع متنفر عن ذلك غاية التنفر ومع ذلك فى تركهما ثواب . وماذكر من ان المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة غير تام اذ المقتضى للاستحقاق اطاعة الأوامر والنواهى الناشئة عن مصالح شخصية أو نوعية أو نحوهما.

(مسألة) (ولا يشترط) فى استحقاق الثواب (رفع الندم على فعل الطاعة) فانه لو فعل الطاعة بشرائطها ثم ندم بعد ذلك على فعله لم يوجب هذا الندم حبط ثوابه لعدم دليل على ذلك. (و) كذا (لا) يشترط فى استحقاق الثواب (انتفاء النفع العاجل) فانه (اذا فعل) الواجب (للوجه) الذى أمره الله به كأن صام قربة الى الله ثم ترتب عليه صحة بدنه لم يضر ذلك فى استحقاقه الثواب لعدم دليل على اشتراط الثواب بعدم النفع الدنيوى .

(مسألة) (ويجب اقتران الثواب بالتعظيم و) اقتران (العقاب بالإهانة للعلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما) فانا نعلم بالبداهة ان الآتى بالمأمور به يستحق التعظيم والآتى بالمنهى عنه يستحق الاهانة وقد أيد ذلك الشرع ، ولذا سبق منا انا فرقنا بين الثواب والعوض كما انه فرق بين العقاب وبين الأثر المترتب على الفعل طبعاً ، كايجاب أكل الحار الدماميل فانه لا اهانة فيه .

شرح تجرید:

اولاد کو چومنا، بیوی سے کھیلنا وغیرہ، ایسے شرعی احکام ہیں جن میں سے کچھ واجب ہیں اور کچھ مستحب؛ شرعاً ان احکام پر ثواب عظیم بتایا گیا ہے۔ اسی طرح پاخانہ نہ کھانا، شکم سیر کا کھانا نہ کھانا وغیرہ ان میں کسی قسم کی کوئی مشقت نہیں ہے، بلکہ انسانی طبیعت بالذات حد سے زیادہ متنفر ہوتی ہے۔ مگر باوجود اس تنفر کے شرعاً بھی ان کے ترک میں ثواب ہے

بنابریں مصنف علام کا یہ فرمانا استحقاق ثواب کے سبب صرف اور صرف فعل مامور بہ میں وجود مشقت ہے۔ ناقابل تسلیم ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ استحقاق ثواب و عقاب کا سبب صرف اوامر و نواہی الہیہ کی اطاعت ہے اور ان اوامر و نواہی میں بعض اوقات مکلف کے لئے شخصی مصلحت ہوتی ہے۔ بعض اوقات نوعاً حامل مصلحت ہوتے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱۲: کیا فعل اطاعت پر عدم ندامت بھی استحقاق ثواب کی شرط ہے؟

استحقاق ثواب کے لئے فعل اطاعت میں عدم ندامت مشروط نہیں ہے۔ یعنی اگر ایک مکلف تمام شرائط کے ساتھ فعل واجب بجالاتا ہے اور بجا آوری کے بعد ادائیگی واجب پر پشیمان ہو جاتا ہے۔ تو ثواب ضائع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ضیاع ثواب پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

اسی طرح استحقاق ثواب کیلئے فوری نفع کا عدم حصول بھی شرط نہیں ہے۔ یعنی ایک مکلف اسی حیثیت سے اطاعت بجالاتا ہے جس حیثیت سے ذات احدیت کی طرف سے اسے حکم ملا ہے۔ مثلاً ایک شخص قربۃً الی اللہ روزہ رکھتا ہے۔ بعد میں اس روزہ سے اس کے جسم میں موجود بیماری دور ہو جاتی ہے تو مکلف کو یہ فوراً حاصل ہونیوالا نفع مکلف کے اس ثواب میں خارج نہیں ہوگا۔ جو روزہ رکھنے پر اللہ کی طرف سے ملنے والا ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس کی بنیاد پر ہم ثواب کو دنیاوی منافع کے عدم حصول سے مشروط کر سکیں۔

مسئلہ نمبر ۱۳: ثواب کے ساتھ تعظیم اور عقاب کے ساتھ توہین کا ہونا ضروری ہے:

یہ ضروری ہے کہ ثواب کے ساتھ تعظیم اور عقاب کے ساتھ مکلف کی توہین بھی شامل ہو۔ کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کے بعد بداہۃً معلوم ہے کہ مستحق ثواب کی تعظیم اور مستحق عقاب کی توہین بھی ساتھ ہو۔

یہ ایک بدیہی حقیقت ہے کہ مامور بہ کو بجالانے والا اسی طرح مستحق تعظیم ہوتا ہے جس طرح منہی عنہ کا مرتکب مستحق توہین ہوتا ہے۔ شرع مقدس نے اس عقلائی مسئلہ کی تائید کی ہے۔

اسی لئے ہم نے سابقاً ثواب اور عوض میں فرق بتا دیا ہے۔ اور عقاب اور اس اثر مرتب میں بھی فرق بتا دیا ہے۔ جو ارتکاب فعل کے بعد طبعاً مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص کوئی گرم چیز کھاتا ہے تو ظاہر ہے اس کے جسم پر پھوڑے پھنسیاں نکلیں گی۔ اور ان میں ارتکاب حرام کی بدولت کوئی توہین نہیں ہے۔

المعاد

ويجب دوامهما لاشتماله على اللطفية ، ولدوام المدح والذم

(مسألة) فى دوام الثواب والعقاب والذى يقتضيه النظر انه سمعى ، وذهب المصنف (ره) الى كون ذلك عقليا (و) استدل له بوجوه :

(الأول) - انه (يجب دوامهما لاشتماله) أى الدوام (على اللطفية) فان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية بالضرورة ، واللطف واجب فدوام الثواب والعقاب واجب . وفيه ان وجوب اللطف فى الجملة لا يلازم وجوب كل مرتبة منه ولذا كان أصل الثواب والعقاب لطفاً وهو لا يقتضى ان يكون ثواب عمل يسير بقدر ثواب عمل كثير وعقاب عمل يسير بقدر عقاب عمل كثير . (و) الثانى - ان الطاعة والمعصية لهما معلولان الثواب والعقاب والمدح والذم ، فاذا كان أحد المعلولين دائماً كان الآخر كذلك لأن وجود احد المعلولين كاشف عن وجود العلة وهى سبب لوجود المعلول الثانى ، وفى المقام كذلك (لدوام المدح والذم) اذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصى فاللازم دوام الثواب والعقاب . وفيه (أولا) أنا لا نسلم دوام المدح والذم فان لكل فعل مقدار من المدح ومقدار من الذم فاذا مدح وذم بذلك المقدار انقضى الاستحقاق . مثلا : من أعطى ديناراً لزيد لا يستحق مدحا الى الابد فلو مدح قدر دينار ذهب استحقاقه ومن ضربه لا يستحق الذم الى الأبد بل لو ذم لذلك ذهب استحقاقه . و (ثانياً) ان الثواب والعقاب ليسا معلولين للطاعة والمعصية مثل علية النار للاحراق وإلا لم يعقل تفكيكهما مع بقاء المعلولين ، وحينئذ فتكون النسبة بين الثواب والعقاب والطاعة والمعصية اعتبارية كما ان النسبة بينها وبين المدح والذم كذلك ، فلا يستلزم بقاء أحد المعلولين بهذا المعنى بقاء المعلول الآخر بل يجوز امتداد أحدهما مع قصر الآخر كما هو الشأن فى الثواب والعقاب والمدح والذم فى الدنيا فان من سرق ديناراً

مسئلہ نمبر۱۴: ثواب و عقاب کا دائمی ہونا عقلی ہے یا سماعی؟

شارح علام: جہاں تک تحقیق حق کا تعلق ہے تو ثواب و عقاب کا دائمی ہونا عقلی نہیں سماعی ہے۔

البتہ مصنف علام نے دوام عقاب و ثواب کو عقلی قرار دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں تین دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل نمبر۱: ثواب و عقاب کا دائمی ہونا واجب ہے۔ کیونکہ دوام ہی میں لطف ہے۔ جس انسان کو یہ معلوم ہو کہ اطاعت کا نتیجہ دائمی ثواب اور معصیت کا انجام دائمی عقاب ہوگا۔ اس کا یہ علم اسے ادائیگی اطاعت اور اجتناب معصیت پر آمادہ کرتا رہے گا۔ چونکہ لطف واجب ہے اور دوام ثواب و عقاب لطف ہے۔ لہٰذا دوام ثواب و عقاب واجب ہے۔

جواب دلیل: لطف کے فی الجملہ واجب ہونے کا یہ تقاضا ہرگز نہیں کہ لطف کا ہر مرتبہ بھی واجب ہو۔ جہاں تک اصل ثواب و عقاب کا تعلق ہے تو یہ مسلم ہے کہ لطف ہے۔ لیکن جہاں تک دوام ثواب و عقاب کا تعلق ہے تو لطف کا تقاضا" یہ ہرگز نہیں کہ معمولی سے عمل خیر کا ثواب عمل کثیر کے برابر ہو۔ یا معمولی سے جرم کی سزا گناہ عظیم کے برابر ہو۔ بنابریں دوام عقاب و ثواب عقلی نہیں سمعی ہے۔

دلیل نمبر۲: اطاعت کا معلول ثواب اور مدح ہیں۔ اور معصیت کا معلول عقاب اور مذمت ہیں۔ اگر دو معلولوں میں سے ایک معلول دائمی ہو تو لامحالہ دوسرے معلول کو بھی دائمی ہی تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ دو معلولوں میں سے ایک معلول کا وجود معلول ثانی میں وجود علت کا کاشف ہوگا۔ زیر نظر مسئلہ میں بھی یہی صورت حال ہے۔ کیونکہ کوئی بھی وقت ہو مطیع کی مدح اور عاصی کی مذمت اس میں حسن ہوتی ہے۔ بنابریں ضروری ہے کہ ثواب اور عقاب دائمی ہوں تاکہ ہر وقت مطیع کی مدح اور عاصی کی مذمت ہوتی رہے۔

جواب دلیل: اولاً: یہ بات ہرگز مسلم نہیں ہے کہ مدح اور ذم دائمی ہوتے ہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مدح و ذم کی مخصوص اور محدود مقدار ہوتی ہے۔ جب اس مقدار کے مطابق مدح یا ذم ہو چکتی ہے تو مذموم یا ممدوح کا استحقاق ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کسی کو ایک دینار دیتا ہے تو دینار لینے والے پر ایک مدت تک تو دینار دینے والے کی مدح درست ہوگی۔ یا دوسرے لوگ بھی ایک مدت تک ہی اس کی مدح کریں گے۔ انقضائے مدت کے بعد دینار کی مدح از خود ختم ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر ایک شخص کسی کو دو ڈنڈے مارتا ہے تو اس کی مذمت کی بھی ایک مدت ہوگی۔ دائماً مذمت نہیں کی جائیگی۔ بلکہ ایک مدت تک مذمت کے بعد استحقاق مذمت از خود ختم ہو جائے گا۔

ثانیاً: ثواب و عقاب اس طرح اطاعت و معصیت کے معلول نہیں ہیں۔ جس طرح احتراق آگ کا معلول ہے اگر ان کی معلولیت آگ کی طرح ہوتی تو معلولین کی بقا کے باوجود ان کا کالعدم ہو جانا معقول نہ ہوتا۔

بنابریں ثواب و عقاب اور اطاعت و معصیت کے مابین نسبت فقط اعتباری ہوگی جس طرح ثواب و عقاب اور مدح و ذم کے مابین نسبت اعتباری ہے۔ لہٰذا اس اعتبار سے احد المعلولین کی بقاء معلول دوم کی بقاء کو ہرگز مستلزم نہیں۔ بلکہ ممکن ہوگا کہ ایک معلول منتفی ہو جائے گا اور دوسرا باقی رہے۔ جیسا کہ دنیا میں ثواب و عقاب اور مدح و ذم کی حیثیت ہے۔

ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل، على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر

من زيد استحق الذم دائماً - فرضاً - لكنه لايستحق العقاب دائماً وكذا في طرف الطاعة .

(و) الثالث - ماأشار اليه بقوله : (لحصول نقيضهمالولاه) أي لولا الدوام والمراد انه لوكان الثواب منقطعاً حصل لصاحبه الألم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعاً حصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب للزوم كونهما خالصين عن الشوائب كما يأتي الآن . فمعنى العبارة انه يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه بانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه . وفيه ان الدليل الآتي لايدل على لزوم الخلوص عن هذا النحو من الشوائب .

(مسألة) (ويجب خلوصهما) أي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب حتى لاتكون شائبة ألم مع الثواب وشائبة لذة مع العقاب (والا لكان الثواب أنقص حالا من العوض والتفضل ، على تقدير حصوله) أي حصول الخلوص (فيهما) أي في العوض والتفضل . وفيه مضافاً الى انه لادليل على لزوم أرجحية الثواب من العوض والتفضل من هذه الجهة ان هذا لايكفي لاثبات الدوام فيهما حتى تبتني عليه المسألة السابقة فان من يعلم انه عمل عملا لايستحق الا مقداراً من الثواب لايتألم لتمام ثوابه .

هذا في الثواب وأما العقاب فاستدل له بقوله : (وهو ادخل في باب الزجر) بمعنى أن من يعلم ان عقابه لاتشوبه لذة يكون أقرب الى الطاعة

شرح تجرید:

مثلاً ایک شخص زید کا دینار چرا لیتا ہے اور ہم فرض کر لیتے ہیں کہ چور دینار کی اس چوری پر دائماً مستحق مذمت ہے لیکن ہم نہیں کہہ سکتے کہ مذمت کی طرح دائماً مستحق عقاب بھی ہے۔ یہی صورت اطاعت میں ہوگی۔ بنابریں ثواب و عقاب کا دوام عقلی نہیں سماعی ہے

دلیل نمبر ۳: تیسری دلیل میں مصنف علام نے ان الفاظ سے اشارہ کیا ہے۔ **لحصول نقیضهما لولاه:**
یعنی اگر ثواب و عقاب دائمی نہ ہوں تو پھر ان کی نقیض ہوگی۔ یعنی اگر ثواب دائمی نہ ہو تو انقطاع ثواب سے مکلف غمگین ہوگا۔ اور اگر عقاب دائمی نہ ہو تو انقطاع عقاب سے مکلف مسرور ہوگا۔ جبکہ دونوں کے لئے ہر قسم کے شائبہ سے خالی ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ ہم عنقریب اسی پر گفتگو کر رہے ہیں۔ عبارت مصنف کا مفہوم یوں ہوگا کہ: ثواب جو اعمال مکلف کا عوض ہے۔ کے انقطاع کے بعد ضرر الم کا حصول ضروری ہوگا۔ جو نقیض سرور ہے۔ اور عقاب جو اعمال مکلف کا عوض ہے اس کے بعد از انقطاع نفع سرور کا حصول ضروری ہوگا۔ جو نقیض الم ہے۔

جواب دلیل: ذیل میں پیش کی جانیوالی دلیل مصنف علام کے اس نظریہ پر دلالت ہی نہیں کرتی جو انہوں نے دلیل نمبر ۳ میں پیش کر کے آنیوالے بیان میں اس کی تفصیل کی جانب اشارہ کیا ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۵: ثواب و عقاب کا ہر حیثیت سے خالص ہونا ضروری ہے:

یعنی ثواب اس طرح خالص ہو کہ اس میں شائبہ الم نہ ہو۔ اور عقاب اس طرح خالص ہو کہ اس میں شائبہ سرور نہ ہو۔ ورنہ جہاں تک ثواب کا تعلق ہے تو وہ عوض مستحق اور تفضل سے کم ہو جائے گا۔

جواب دلیل: اولاً: اس بات پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ ثواب اور تفضل کا عوض سے زائد ہونا واجب ہے۔ اور ثانیاً اگر ہم یہ تسلیم کر بھی لیں کہ عوض کا ثواب اور تفضل سے زیادہ ہونا لازمی ہے۔ تو بھی لزوم زیادتی دوام ثواب و عقاب کی بنیاد نہیں بنائی جا سکتی۔ جیسا کہ سابقہ مسئلہ میں اسے بنیاد بنایا گیا ہے۔ کیونکہ جس نے مثلاً ایک ایسا عمل کیا ہے جس کا عوض ایک برس تک کا انعام ہے تو وہ ایک برس تک انعام حاصل کر لینے کے بعد بھلا کیوں رنجیدہ ہوگا۔ اور کس بات پر رنجیدہ ہوگا۔ اپنا حق تو وہ وصول کر چکا ہے۔ اور وصول حق کے بعد رنجیدگی قطعاً بے معنی ہے۔

یہ دلائل تو مصنف علام نے ثواب کے عقلاً دائمی ہونے کے دیئے ہیں۔ رہا عقاب کا دائمی ہونا تو اس کے لئے ان الفاظ سے دلیل دی ہے: **ولدوامه دخل فی باب الزجر:** یعنی جس شخص کو یہ معلوم ہو کہ فلاں جرم کی سزا اتنی کڑی ہوگی کہ اس سزا کے بعد وہ کبھی بھی لذت و سرور کی بو تک نہ سونگھ سکے گا۔ تو یہ خوف مکلف کے لئے اطاعت کے قریب تر ہوگا اور

وكل ذى مرتبة في الجنة لايطلب الا زيد من مرتبته، ويبلغ سرورهم في الشكر الى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

وأبعد من المعصية فيكون لطفاً . وقد سبق وجوب اللطف. لكن فيه ماعرفت من أن اللطف في الجملة واجب لا كل مراتبه . نعم يمكن أن يستدل لخلوص الثواب والعقاب بالأدلة السمعية الكثيرة الدالة على ان النار حزن لافرح فيها وان الجنة فرح لاحزن فيها ونحو ذلك .

ان المصنف (ره) لما ذكر خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أراد دفع بعض الاشكالات على ذلك :

(الأول) - ان الثواب لايخلص عن الشوائب لان درجات أهل الجنة متفاوتة فمن كان أ دنى مرتبة يكون مغتما لمشاهدة غيره أعلى درجة منه . (و) الجواب ان (كل ذى مرتبة فى الجنة لايطلب الأزيد من مرتبته) فلايكون مغتما بمشاهدة من هو أعظم درجة منه ، ويكون مثل أهل الجنة فى اختلاف المراتب مثل أهل الدنيا حيث لايكون السوقى مغتما لعدم كونه ملكا ، ويجوز ان تكون المراتب فى الجنة بمنزلة طعم الطعام الحسن فى الأفواه المختلفة فالغنى الذى اعتاد اكله لايلتذ منه بقدر مايلتذ منه الفقير المسكين .

(الثانى) - ان أهل الجنة يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى وذلك مشقة فلا يكون الثواب خالياً عن الألم . (و) الجواب انه (يبلغ سرورهم فى الشكر الى حد انتفاء المشقة) فيكون الشكر عندهم بمنزلة تكلم الحبيب مع حبيبه حتى حتى ان ترك التكلم مشقة . هذا كله على تقدير وجوب الشكر عليهم .

(الثالث) - ان النفس ميالة الى القبائح فتركهم لها يوجب الألم وهو خلاف خلوص الشهوات . (و) الجواب ان (غنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك

اور معصیت سے دور کرنے کا باعث ہوگا اور اس اعتبار سے دوام ثواب و عقاب لطف ہوں گے اور سابقاً ثابت کیا جا چکا ہے کہ لطف واجب ہے۔

جواب دلیل : سابقاً ہم نے عرض کر دیا ہے کہ لطف فی الجملہ واجب ہے لطف کا ہر مرحلہ اور ہر درجہ واجب نہیں ہے لہٰذا اسے بھی عقاب کے دائمی ہونے کی دلیل نہیں کہا جا سکتا۔

البتہ : منقول دلائل سے ہم یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ثواب اور عقاب دائمی ہوں گے جیسا کہ آیات و احادیث میں ہے کہ جہنم ایسا غم ہوگا جس میں مسرت نہیں ہوگی۔ اور جنت ایسی مسرت ہوگی جس میں غم نہیں ہوگا۔ اور یہی حقیقت ہے کیونکہ عقلاً دوام عقاب و ثواب کا اثبات مشکل ہے۔

مصنف علام : نے جب اپنے طور پر دوام ثواب و عقاب کا خالص عن الشوائب ہونا ثابت کر لیا تو اس سلسلہ میں جو اعتراضات ہوتے تھے ان میں سے بعض اہم اعتراضات کے جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض اول : جنت میں رہتے ہوئے بھی خواہ دائمی ہو یا میعادی مسرت و سرور تو پھر بھی حاصل نہیں ہو سکیں گے اور نہ ہی حاصل ہونے والی مسرت شائبہ الم سے خالی ہوگی۔ کیونکہ کم مرتبہ کا جنتی جب اعلیٰ مرتبہ کے جنتی کو دیکھے گا تو اسے یہ افسوس ضرور ہوگا کہ کاش مجھے بھی وہی مقام حاصل ہوتا۔ بنابریں جنت میں رہتے ہوئے سرور شائبہ الم سے خالی نہیں ہوگا۔

جواب : اولاً تو اہل جنت میں سے کوئی بھی اپنے مرتبہ سے زیادہ کی خواہش ہی نہیں کریگا کیونکہ اس قسم کے رقیبانہ جذبات سے اہل جنت پاک ہوں گے۔ دنیا میں بھی ہمیں ایسے مشاہدات سے واسطہ پڑتا ہے۔ ایک نادار اور محتاج شخص نے کبھی بادشاہ بننے کی خواہش نہیں کی۔ اور ثانیاً یہ بھی ممکن ہے مراتب جنت میں فرق اس طرح ہو جس طرح ایک اچھے کھانے کی لذت مختلف افراد کی نسبت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً ایک ہی لذیذ کھانا ہے۔ ایک امیر آدمی صبح و شام وہی کھانا کھاتا ہے تو ظاہراً اسے اتنی لذت محسوس نہیں ہوگی جتنی لذت ایک ایسے غریب آدمی کو محسوس ہوگی جسے ایسا لذیذ کھانا کبھی کبھار ملتا ہے۔

اعتراض نمبر ۲ : اہل جنت پر بھی تو نعمات الٰہیہ کا شکر واجب ہوگا۔ اور شکر بھی حاصل مشقت ہوتا ہے۔ اور مشقت ہی سے الم حاصل ہوتا ہے۔ بنابریں جنت میں بھی تو ہر حیثیت سے لذت نہیں ہوگی۔ بلکہ جنت میں بھی مشقت شکر کا الم ساتھ ہوگا۔ لہٰذا اگر ثواب دائمی نہ ہو تو بھی اتنا ہی الم حاصل ہوگا جتنا الم مشقت شکر سے ہوگا۔ پھر دوام کیوں ضروری ہے۔

جواب : اہل جنت پر شکر نعمات کا وجوب اولاً تو ثابت نہیں ہے لیکن اگر وجوب شکر تسلیم کر بھی لیا جائے تو شکر بھی نعمات جنت میں سے ایک نعمت ہی بن جائے گا۔ اور اس شکر میں مشقت نہیں بلکہ لذت حاصل ہوگی۔ اور یہ شکر بالکل ایسے ہوگا جیسے ایک دوست اپنے دوست سے کلام میں لذت حاصل کرتا ہے بلکہ یوں کہا جائے تو بہتر ہوگا کہ جس طرح دوست کو دوست سے کلام کرنے میں مشقت نہیں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور ترک کلام مشقت بن جاتا ہے۔ اسی طرح اس جنتی کو جنت میں شکر نعمات میں لذت اور ترک شکر مشقت معلوم ہوگا۔

اعتراض نمبر ۳ : ظاہر ہے جنت میں کسی قسم کی برائی کا ارتکاب تو کیا نہیں سکے گا جبکہ نفس انسان ہمیشہ مائل الی القبائح رہتا ہے۔ بنابریں اہل جنت کیلئے جنت میں ترک قبائح باعث الم ہوگا۔ جو خواہشات جنت کے خلوص عن الالم کے قطعاً منافی ہوگا۔

جواب : اولاً تو یہ قابل تسلیم ہی نہیں کہ جنت میں بھی نفوس اہل جنت مائل الی القبائح ہوں گے۔ لیکن اگر اسے تسلیم کر

القبائح ، وأهل النار ملجأون الى ترك القبيح . ويجوز توقف الثواب على شرط والا لايثيب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافات لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه »

القبائح) لو سلم انهم هناك يميلون الى القبائح ميلاما .

(الرابع) - ان أهل النار يتركون القبائح فيلزم ثوابهم على ذلك وهو خلاف خلوص العقاب . (و) الجواب ان (أهل النار ملجأون الى ترك القبيح) والملجأ الى الترك لاثواب له كما ان الملجأ على الفعل لاعقاب له .

(مسألة) (ويجوز توقف الثواب على شرط) حتى انه لو لم يحصل ذلك الشرط لم يثب العامل (والا) فلو كان مجرد الشيء الحسن موجباً للثواب بلا أى شرط (لايثب العارف بالله تعالى خاصة) بدون اعتراف بالنبوة أصلا أو نبوة نبينا ﷺ وذلك باطل بالضرورة ، وقد خالف فى ذلك بعض زاعمين ان الثواب مرتب على الشيء الحسن مطلقاً ، وكلامهم عار عن الدليل ولو استدل لهم بالمطلقات كقوله ﷺ فى أول البعثة : « قولوا لاإله الا الله تفلحوا » أو « من قال لاإله الا الله كان له من الأجر كذا » قلنا : لابد من تقييد ذلك بالمقيدات كقوله تعالى : « أوفوا بعهدى أوف بعهدكم » وغير ذلك (وهو مشروط بالموافات) بمعنى ان الثواب مشروط بوفاء العبد بايمانه الى حال موته ، فلو آمن وعمل صالحاً ثم أشرك لم يثب على ايمانه وعمله (لقوله تعالى : « لئن أشركت ليحبطن عملك » وقوله تعالى : « ومن يرتدد منكم عن دينه) فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم » وهل ان ذلك من جهة عدم الثواب من أول الأمر لما يعلم الله تعالى من سوء عاقبته والثواب مشروط بعدم سوء العاقبة أم من جهة ان الشرك يمحق الثواب من حين الشرك ؟ الأقوى

تو بھی اہل جنت کا ثواب اس قدر وافر ہو گا کہ وہ ترک قبائح کی مشقت سے مستغنی ہوں گے۔

اعتراض نمبر ۴: جہنم میں اہل جہنم گناہوں سے دور ہوں گے۔ اور بعد عن المعصیت بھی قابل اجر عمل ہے۔ بنابرایں سزا بھی شائبہ مسرت سے خالص نہیں رہتی۔

جواب: اہل جہنم کا بعد عن المعصیت اختیاری نہیں بلکہ اجباری ہوگا۔ اور جس طرح مجبور کا فعل حسن باعث ثواب نہیں ہوتا اور فعل قبیح باعث عذاب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اہل جہنم کا کرہا بعد عن المعصیت بھی کسی اجر و ثواب کا موجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۱۶: ثواب کو مقید بالشرط کیا جا سکتا ہے:

یعنی اگر مکلف اس شرط کو پورا نہ کرے تو عمل کرنے کے باوجود بھی مستحق ثواب نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر ہر فعل حسن کو غیر مشروط طور پر موجب ثواب تسلیم کر لیا جائے تو پھر ایسے افراد بھی مستحق ثواب ہوں گے جو توحید باری کے تو قائل ہیں لیکن بالعموم نبوت انبیاء یا بالخصوص نبوت خاتم الانبیاء کے منکر ہیں۔ جبکہ مسلمات اسلامیہ اس کے قطعی خلاف ہیں۔

بعض علماء کا مؤقف یہ ہے کہ ثواب کا تعلق عمل حسن سے ہے اور عمل حسن بہر نوع عمل حسن ہوتا ہے۔ خواہ اس میں کوئی شرط ہو یا نہ ہو۔ لیکن ان علماء کا فقط دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ ان کے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور کوئی دعویٰ بھی بلا دلیل قابل تسلیم نہیں ہوتا۔

ممکن ہے یہ لوگ مطلقات کو دلیل میں پیش کریں۔ مثلاً آغاز بعثت میں آنحضورؐ نے فرمایا تھا: قولوا لا الہ الا اللہ تفلحوا: یا من قال لا الہ الا اللہ کان لہ من الاجر، ان جیسے دیگر تمام فرامین غیر مشروط ہیں۔ لہٰذا اجر میں کوئی شرط نہیں:

تو اس کا جواب ہم یہ عرض کریں گے کہ جس طرح ہر عام کی تخصیص لازمی ہوتی ہے اسی طرح ہر مطلق کی تقیید بھی لازمی ہی ہوتی ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے: اوفوا بعہدی اوف بعہدکم: وفا من اللہ مشروط ہے۔ وفا من المکلف سے۔ یعنی وفائے باری اس بات سے مشروط ہے۔ مکلف اول ایمان سے زندگی کے آخری لمحہ تک ایمان اور ایمان کے جملہ تقاضوں کو پورا کرے۔ اگر ایک شخص ایمان لائے۔ اعمال صالحہ کرے اور کچھ دن بعد دوبارہ مشرک ہو جائے تو اس صورت میں ایمان اور اعمال صالحہ کے چند دن: اوف بعہدکم: میں نہیں آئیں گے۔ کیونکہ ارشاد باری ہے: لئن اشرکت لیحبطن عملک: یا: من یرتدد منکم عن دینہ فیمت، وھو کافر فاولئک حبطت اعمالھم:

اب سوال یہ ہے کہ مرتد وغیرہ کو ثواب اس اعتبار سے نہیں ملے گا کہ ایمان میں تادم مرگ ایمان پر رہنے کی شرط ہے اور اللہ کو چونکہ معلوم تھا کہ اس ایمان لانے والے کا انجام بالخیر نہیں ہوگا۔ اس لئے اللہ نے سرے سے اس کے ایمان کو قابل اجر ہی نہیں سمجھا۔ یا۔ یہ کہ ایمان اور اعمال صالحہ کا اجر تو اللہ نے اسے عطا کیا تھا۔ لیکن جب وہ مرتد ہو گیا تو اللہ نے وہ ثواب ضبط کر لیا۔ اور مکلف کا ارتداد حبط ثواب کا سبب بن گیا؟

شارح علامہ: میرے نزدیک اقوی۔

اشتراط الثواب بالموافات ، والاحباط والتكفير

والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره »

الثانى لظهور الاحباط فى ذلك خلافاً للمصنف (ره) لما يأتى فى المسألة التالية

(مسألة) الاحباط هو محق السيئة والكفر الاعمال الحسنة والايمان المتقدم ، بمعنى انه لو امن العبد اثيب ثم اذا كفر ذهب ثوابه وكذلك لو عمل صالحاً اثيب ثم اذا صدر منه عصيان ذهب ثوابه ، والتكفير هو محق الايمان والعمل الصالح الكفر المتقدم والاعمال السيئة . (و) قد اختلفوا فى الاحباط بهذا المعنى فالمصنف (ره) على ان (الاحباط باطل) واستدل لذلك بدليلين عقلى وسمعى : فالاول ـ ما أشار اليه بقوله : (لاستلزامه الظلم) لانه يستلزم ان يكون من أساء وأطاع وكانت اساءته اكثر بمنزلة من لم يحسن ويكون من كان احسانه اكثر بمنزلة من لم يسىء وان تساويا يكون بمنزلة من لم يحسن ولم يسىء وليس كذلك عند العقلاء . والثانى ـ ما أشار اليه بقوله : (ولقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، والايفاء بوعده ووعيده واجب ولا يكون الايفاء اذا قلنا بالاحباط ، لكن الاقوى فى النظر وفاقاً لغير واحد من المحققين وجود الاحباط بهذا المعنى لصراحة الآيات والأخبار فى ذلك كصراحتها فى التكفير .

والدليلان لايخفى مافيهما : (أما الأول) فلبداهة ان العقلاء لاينسبون الى الظلم المولى الذى قال لعبده بأنك ان فعلت كذا كان لك مقدار كذا من الأجر لكن ان فعلت القبيح الكذائى بعده احبطت عملك ولم أعطك من أجرك شيئاً فبقاء ثوابك مشروط بعدم ذلك العمل القبيح ، كما أنهم لاينسبون الى الظلم من قال فى عكسه بأنك أيها العبد ان فعلت القبيح كان عليك المقدار الكذائى من العقاب لكن اذا أتيت بالحسن الكذائى بعده كفرت عنك

شرح تجرید:

دوسری صورت ہے۔ کیونکہ دوسری آیت میں صراحۃً حبطت اعمالہم موجود ہے۔ جس کا واضح معنی یہی ہے کہ مرتد ہونیوالوں کو ان کے زمانہ ایمان وعمل میں ثواب دیا تو جارہا تھا لیکن ان کے مرتد ہونے کی بدولت ان کا ثواب ضبط کر لیا جائے گا۔

مصنف علام کا موقف اس سے مختلف ہے۔ مسئلہ نمبر ۱۷ میں اسی مسئلہ کو بیان کیا گیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے۔

مسئلہ نمبر ۱۷: احباط اعمال باطل ہے:

احباط اعمال: بدعملی اور کفر اعمال حسنہ یا اعمال حسنہ جرائم کو حبط کر دیتے ہیں۔ یعنی احباط اعمال یہ ہے کہ ایک انسان ایک وقت ایمان لاتا ہے تو اسے ایمان لانے کا ثواب ملے گا۔ پھر اگر وہ کافر ہو جاتا ہے تو اس کا وہ ثواب کالعدم ہو جائے گا۔ اسی طرح کفر اور برے اعمال گذشتہ کے عقاب کو اعمال حسنہ اور ایمان کالعدم کر دیتے ہیں۔

احباط کی مذکورہ تعریف سے دلستی میں اختلاف ہے۔ مصنف علام کا موقف یہ ہے کہ احباط اعمال باطل ہے۔ اس سلسلہ میں مصنف نے دو دلائل ایک عقلی اور ایک سمعی پیش کئے ہیں۔

دلیل عقلی: لاستلزام الظلم سے دلیل عقلی کی جانب اشارہ کیا ہے۔ یعنی احباط اعمال موجب ظلم ہے۔ کیونکہ اگر احباط اعمال جائز ہو تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ایک شخص نے اعمال بد بھی کئے ہیں اور اعمال صالحہ بھی۔ لیکن اس کے اعمال بد زیادہ ہوں تو گویا اس نے کوئی عمل صالح کیا ہی نہیں۔ اگر ایک شخص کے اعمال صالحہ اعمال بد کی نسبت زیادہ ہوں تو گویا اس نے کسی عمل بد کا ارتکاب ہی نہیں کیا۔ اور اگر اعمال صالحہ اور اعمال بد برابر ہوں تو گویا اس نے نہ کوئی عمل صالح کیا ہے اور نہ کسی عمل بد کا مرتکب ہوا ہے۔ جبکہ عند العقلا ایسا ہونا خلاف عقل ہے۔

دلیل سمعی: ارشاد باری ہے: فمن یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ۔ چونکہ وعدہ اور وعید کا ایفا واجب ہے اور اگر ہم احباط اعمال کے قائل ہو جائیں تو پھر نہ وعدہ کی ایفا ہوگی اور نہ وعید کی وفا ممکن ہوگی۔

شارح علام: بیشتر محققین کی طرح ہمارا نظریہ بھی یہی ہے کہ نظریہ احباط مذکورہ معنی کے مطابق درست ہے اور اس موقف کو بکثرت آیات واحادیث کی تائید بھی حاصل ہے۔

جہاں تک مصنف علام کے دونوں دلائل کا تعلق ہے تو وہ بھی غیر مستحکم ہیں۔ کیونکہ:

جہاں تک دلیل عقلی کا تعلق ہے تو اس لئے کہ عقلا قطعاً کسی بھی مولی کے ایسے حکم کو ظلم نہیں سمجھتے جس میں مولی عبد سے کہے اگر تو نے یہ کام کیا تو تجھے ایک سو روپیہ مثلاً ملے گا۔ لیکن اگر تو ... یہ کام کرنے کے بعد یا پہلے فلاں برائی کا ارتکاب کرے گا تو تجھے کچھ بھی نہ ملے گا۔ یعنی حکم مولی میں بقائے ثواب عمل قبیح کی عدم بجاآوری سے مشروط ہو۔ اسی طرح اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی اسے عقلائے عالم ظلم نہیں کہتے۔ یعنی مولی عبد سے کہے کہ اگر تو نے فلاں برائی کا ارتکاب کیا تو تجھے اتنی سزا ملے گی۔ لیکن اگر تو نے فلاں اچھا کام بھی کر دیا تو بھی تیری اس برائی کا کفارہ ہو جائے گا۔ اور تجھے سزا نہیں ملے گی۔ یہی احباط ہے اور عقلائے عالم کے نزدیک یہ احباط نہ قبیح ہے اور نہ ہی باعث ظلم ہے۔

ولعدم الأولوية اذا كان الآخر ضعفاً ، وحصول المتناقضين مع التساوي

سيئتك (وأما الثانى) فان هذه الآية بدليل آيات الاحباط والتكفير مقيدة ان لم نقل بالتقيد لأنها في مقام أصل جزاء الأعمال لاسائر الخصوصيات هذا مضافاالى انها مخالفة للشرط الذى يذكره المصنف (ره) أيضاً فكلانا نحتاج عن الجواب عنها .

بقى فى المقام شىء وهو ان أبا هاشم قال بالموازنة ، بمعى انه توزن الاعمال القبيحة والحسنة فان زادت الاولى على الاخرى اسقط عن الأولى بمقدار الأخرى وبقى للاولى بقية يعاقب بها وان زادت الأخرى بمقدار الاولى وبقى للاخرى بقية يثاب بها وان تساويتا كان كمن لم يفعل شيئاً . (و) رده المصنف (ره) بقوله : (لعدم الأولوية اذاكان الاخر ضعفاً) فلو فرض ان الثواب اثنان والعقاب واحد لم يكن سقوط الثواب الثانى بازاء العقاب أولى من سقوط الثواب الأول بازائه لانه ترجيح من غير مرجح ، فيبقى ان يسقط الثواب مطلقاً وهو خلاف مذهبه أويبقى مطلقاً وهو المطلوب فيعاقب قدر عقاب واحد ويثاب قدر ثوابين . (وحصول المتناقضين مع التساوى) فلو فرض ان الثواب بقدرالعقاب فان تقدم اسقاط احدهماللآخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم والمغلوب غالباً ومؤثراًوان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لأن وجودكل منهما ينفى وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما ، وذلك جمع بين النقيضين .

هذا شرح العبارة ونقول : ولو فرض زيادة أحدهما لابمقدار الضعف لزم الترجيح بلا مرجح أيضا ، اذ لو فرض ان الثواب أربعة والعقاب ستة لم يكن هذه الأربعة من الستة أولى بالسقوط من الأربعة الأخرى من الستة مثلا : لو فرضنا الستة (أ ب ج د ه و) لم يكن سقوط (ابجد) أولى من

شرح تجرید:

اور جہاں تک دلیل سماعی کا تعلق ہے تو پیش کردہ آیت کو اگر دیگر آیات احباط و تکفیر کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو یہ آیت مقید ہوگی مطلق نہیں۔ کیونکہ آیت میں اصل جزائے اعمال کی گفتگو ہے۔ جزا کی تمام خصوصیات کی بات نہیں ہے۔

علاوہ ازیں: جو شرط مصنف علام نے بتائی ہے یہ آیت اس شرط کے بھی خلاف ہے۔ گویا ہم دونوں کو جواب کی ضرورت ہے۔

نظریہ ابو ہاشم: یہ ہے کہ اعمال صالحہ اور اعمال سیئہ کو باہم تولا جائے گا۔ اگر اعمال سیئہ کا وزن زیادہ ہوگا ان پر جو سزا ملنا چاہیے تھی اس سزا میں سے اتنی تخفیف کر لی جائے گی جتنی اعمال صالحہ کے ہم پلہ ہوگی۔ اور بقیہ سزا دی جائے گی۔ اسی طرح اگر اعمال صالحہ وزن میں بڑھ گئے تو جتنا عوض ان کا بنے گا اس میں سے اتنا کاٹ لیا جائے گا۔ جو اعمال سیئہ کا ہم وزن ہوگا۔ باقی ثواب مکلف کو دے دیا جائے گا۔ اور اگر اعمال صالحہ اور اعمال سیئہ برابر برابر تل گئے تو پھر مکلف ایسے ہوگا جیسے اس نے نہ عمل صالح کیا ہو اور نہ عمل بد کا مرتکب ہوا ہو۔

جواب: مصنف علام نے ابو ہاشم کے نظریہ کو یوں مسترد کیا ہے کہ اگر دوسرا ضعیف ہو تو بصورت احباط ترجیح بلا مرجح ہوگی جو قبیح اور ناجائز ہے۔ اگر فرض کر لیتے ہیں کہ ثواب، عقاب کی نسبت دو برابر ہے۔ تو ثواب کے کون سے حصے کو عقاب کے مقابلہ میں حبط کیا جائے گا۔ بقول ابو ہاشم ثواب کا حصہ اول حبط ہوگا۔ اور حصہ دوم باقی رہے گا۔ جو کہ ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ کیونکہ حصہ اول کے سقوط کا کوئی مرجح نہیں ہے۔ اور نہ ہی حصہ دوم کے بقا میں کوئی اولیت ہے۔ ایسی صورت میں لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ کہ ثواب علی الاطلاق حبط ہو جائے۔ یا علی الاطلاق باقی رہ جائے۔ علی الاطلاق حبط ثواب خود ابو ہاشم کے مسلک کے بھی خلاف ہے اور نہ ہی وہ اس کا قائل ہے اور علی الاطلاق ایفائے ثواب ہمارا مطلوب ہے۔

اگر ثواب و عقاب برابر تلیں تو اجتماع متناقضین لازم آئے گا کیونکہ ثواب یا عقاب میں سے جسے بھی دوسرے کے مقابلے میں پہلے حبط کیا جائے گا۔ دوسرا حبط نہ ہوگا۔ کیونکہ جو حبط ہوا ہے وہ معدوم ہوگا۔ اور جو معدوم و مغلوب ہوتا ہے وہ کسی بھی صورت میں غالب اور مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ بیک وقت دونوں حبط ہوں گے تو ایک ہی وقت میں دونوں کو موجود بھی ماننا پڑے گا۔ اور معدوم بھی۔ کیونکہ ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود کے منافی ہوگا۔ اور دونوں کا وجود بصورت عدم ماننا ہوگا۔ اور یہ جمع بین النقیضین ہے

شارح: یہ تو تھی مصنف علام کی عبارت کی تشریح۔ اس سلسلہ میں ہماری گذارش یہ ہے کہ اگر ثواب یا عقاب میں سے کسی ایک میں دگنا اضافہ فرض نہ کریں بلکہ مثلاً ایک کو دوسرے کی نسبت ڈیڑھ گنا فرض کریں تو بھی بصورت احباط ترجیح بلا مرجح ہی لازم آئے گی۔ مثلاً فرض کئے لیتے ہیں کہ ثواب چار حصے ہے اور عقاب چھ حصے ہے تو عقاب کے جن چار حصوں کو ثواب کے جن چار حصوں کے مقابلہ میں حبط کریں گے۔ ان کا حبط دوسرے چار حصوں کی نسبت کسی اولیت کا حامل نہیں ہوگا۔ مثال سے یوں سمجھئے: عقاب کے چھ حصوں کے ہم نام رکھ لیتے ہیں۔ ا، ب، ج، د، ہ، و، اب ثواب کے چار حصوں کے مقابلہ میں عقاب کے کون سے چار حصے حبط کئے جائیں گے۔

والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء

سقوط (جد هو) أو (أب ه و) أو سائر التراكيب الممكنة .

والأقوى في النظر صحة مذهب أبي هاشم وان في بعض الأعمال يقع الاحباط والتكفير وفي بعضها تقع الموازنة لدلالة السمع على كليهما ، وماذكره المصنف (ره) في رد مذهبه منظور فيه اذ لايحتاج الترجيح في هذه المقامات الى الأولوية ، ولذا من طلب من زيد دينار أو طلب زيد منه دينارين سقط دينار بالموازنة وبقي عليه دينار واحد ، وقد مثلوا لذلك بطريق الهارب ورغيف الجائع ، كما انه لايحتاج التساقط في المتساويين الى شيء اذ ليس هناك وجود أصلي بل ان الله تعالى يعطي كذا لمن فعل كذا من الثواب ولا مانع من عدم اعطائه تعالى ذلك الثواب اذا فعل بقدره من القبيح الموجب للعقاب فيكون كما لو طلب زيد من عمر دينارا وعمرو من زيد دينارا فانهما يتساقطان .

(مسألة) في خلود العذاب وانقطاعه (والكافر) ان كان معانداً فهو (مخلد) بضرورة دين الاسلام ، وخلاف بعض الحكماء كخلافهم في سائر الضروريات لايستحق اعتناءاً والأخبار والآيات بذلك متواتر بلا فوق التواتر ، وان لم يكن معانداً بأن كان قاصراً فالأقوى انه يمتحن كما هو مقتضى قواعد العدل ، ويؤيد ذلك جملة من النصوص ، والقول بأن كل كافر معاند مصادم للضرورة (وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع) للسمع الدال على ذلك لا لما ذكره المصنف (ره) بقوله : (لاستحقاقه الثواب بإيمانه) اذ لادليل عقلي على ذلك فمن الجائز عقلا اشتراط الثواب على الايمان بعدم الكبيرة اما احباطا - كما اخترنا جواز الاحباط في الجملة - وأما اشتراطا - كما اختاره المصنف (ره) - (و) لا لما ذكره بقوله : (لقبحه عند العقلاء) اذلادخل

ابجد، حبط ہوں گے یا۔ جد ہو، حبط ہوں گے۔ یا اب ہ و حبط ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس دیگر تراکیب بھی ممکن ہو سکتی ہیں۔ تو جن بھی چار حصوں کو حبط کیا جائے گا ان میں یہی سوال ہو گا کہ ان کے احباط میں دوسروں کی نسبت کون سی اولیت ہے۔

جہاں تک: اقویٰ نظریہ کا تعلق ہے میرے نزدیک ابو ہاشم ہی کا نظریہ ہے (یہ ابو ہاشم جناب محمد حنفیہ ابن ابی ابن ابیطالبؑ کا فرزند اور اساطین معتزلہ سے ہے: مترجم) بلکہ ازروئے دلائل سمعیہ بعض اعمال میں احباط و تکفیر ہو گا اور بعض میں باہمی موازنہ ہو گا۔ مصنف علام نے نظریہ ابو ہاشم کی جو تردید پیش کی ہے وہ خود محل نظر ہے۔ کیونکہ مذکورہ مفروضہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں ترجیح احباط کسی اولیت کی محتاج ہی نہیں ہے۔ جسے حبط کر دیا جائے۔ اور جسے باقی رکھا جائے حابط کو اختیار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ایک شخص زید سے ایک دینار کا مطالبہ کرتا ہے اور زید اسی سے دو دیناروں کا مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایک دینار بالموازنہ ساقط ہو جائے گا۔ اور صرف ایک دینار باقی رہ جائیگا۔ اسی مسئلہ کی دو مثالیں اور بھی دی جاتی ہیں۔ ایک بھاگنے والے کے دو راستوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرے۔ اور دوسری بھوکے کے سامنے رکھی ہوئی دو روٹیوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کی۔ بھاگنے والے کو ایک راستے کی اور بھوکے کو روٹی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس کے اس انتخاب پر کہ بھاگنے والے نے جو راستہ اختیار کیا ہے کس اولیت کی بناء پر۔ اور بھوکے نے پہلے جس روٹی کا انتخاب کیا ہے کس اولویت کی بناء پر، جیسے سوالات نہیں کئے جاتے اور نہ ہی بھاگنے والے یا بھوکے کے انتخاب کو قبیح قرار دیا جاتا ہے۔

اسی طرح تساوی ثواب و عقاب ہر دو کا اسقاط کسی چیز کا محتاج نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی حقیقی وجود تو موجود نہیں ہوتا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ جو شخص فلاں کام کرے گا اسے اتنا ثواب ملے گا۔ اب اگر ایک شخص کوئی عمل قبیح کرتا ہے اور اللہ اسے وہ موعود ثواب عطا نہیں کرتا تو اللہ کی عدم عطا میں کوئی مانع نہیں ہے۔ یہ بعینہٖ اس طرح ہو گا جس طرح زید خالد سے دینار کا مطالبہ کرے اور خالد زید سے دینار کا مطالبہ کرے۔ تو دونوں مطالبے حبط ہو جائیں گے۔

مسئلہ نمبر ۱۸: عذاب کا دوام یا انقطاع:

ضروریات اسلام کی رو سے کافر اگر تو ازروئے عناد کافر ہے تو وہ حتماً مخلد فی النار ہو گا۔ اس سلسلہ میں بعض فلاسفروں کا اختلاف بالکل ایسے ہے جیسے دیگر ضروریات دین میں اختلاف ہے اور نہ ہی اس اختلاف پر ہمیں کسی خصوصی توجہ کی ضرورت ہے۔ جہاں تک آیات اور احادیث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں حد تواتر سے بھی اوپر ہیں۔ اگر کافر ازروئے عناد نہ ہو اور بوجہ عجز کوتاہی ہو تو ہمارے نزدیک اقویٰ یہ ہے کہ اصول عدل کے مطابق اس کا امتحان لیا جائیگا۔ نصوص کا ایک حصہ بھی ہمارا مؤید ہے۔ جہاں تک اس نظریہ کا تعلق ہے کہ جو بھی کافر ہو گا وہ ازروئے عناد ہی ہو گا۔ خلاف بداہت ہے۔ جہاں تک مسلمان گناہ کبیرہ کے مرتکب کا تعلق ہے تو منقولات کے مطابق اس کا عذاب دائمی نہیں۔ بلکہ میعادی ہو گا۔ البتہ ہمیں مصنف علام کی اس دلیل سے اتفاق نہیں ہے کہ چونکہ مسلمان بوجہ ایمان مستحق ثواب ہو چکا ہے اس لئے وہ دائماً اہل جہنم سے نہیں ہو گا۔ کیونکہ مصنف علام کے اس دعویٰ کی کوئی عقلی دلیل نہیں ہے۔ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ عقلاً ثواب علی الایمان عدم ارتکاب کبیرہ سے مشروط ہو، مرتکب کبیرہ مومن کا جہنم میں عدم خلود ازروئے احباط بھی ہو سکتا ہے اور بقول مصنف علام ازروئے شرط ایمان بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہمیں مصنف علام کے اس استدلال سے بھی اتفاق نہیں کہ مرتکب کبیرہ کا خلود فی النار عند العقلا قبیح ہے۔ کیونکہ زیر نظر مسئلہ عقل سے مربوط ہی نہیں۔

والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه

للعقل فى هذا مضافا الى ان العقلاء يجوزون أن يكون الايمان وجميع أعمال الخير مشروطا ثوابها بعدم الكبيرة

وما ذكره العلامة (ره) من انه يلزم أن يكون المؤمن الذى عصى مرة واحدة كالمشرك مدة عمره وذلك محال لقبحه عند العقلاء. محل تأمل اذ الاشتراك فى الخلود لايلازم الاشتراك فى كيفية العذاب ، فمن الجائز عقلا أن يكونا مخلدين مع كون نسبة عذاب هذا الى عذاب ذاك كنسبة معصيتهما . والحاصل انا وان كنا نوافق المصنف (ره) على المدعى لكنه لابدليله بل بالاخبار والاحاديث .

استدل من قال بدوام عذاب العاصى بامرين (الاول) الآيات الدالة على خلود العاصى كقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » ، وقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمدا فجزائه جهنم خالداً فيها » . (و) الجواب ان (السمعيات متأولة) بالآيات والأخبار الكثيرة الدالة على عدم خلود الكافر ونحوه وان أهل الكبائر يخرجون من النار أو يعفى عنهم ابتداءاً بالشفاعة ، فما دل على خلودهم لابد وان يتأول بان ذلك اذا كانوا كفاراً أو ان المراد بالخلود اللبث الطويل لاستعماله مجازاً فيه

(الثانى) ـ العقل لماتقدم من أن الثواب والعقاب يجب دوامهما . (و) الجواب ان (دوام العقاب مختص بالكافر) ونحوه ، والدليل العقلى السابق قد عرفت مافيه .

(مسألة) فى جواز العفو (والعفو) من الله تعالى على غير الكافر (واقع لانه) أى العقاب (حقه تعالى فجاز اسقاطه) والقول بأن العقاب

علاوہ ازیں، عقلاء کے نزدیک تو ایمان اور تمام اعمال خیر کا ثواب عدم ارتکاب گناہ کبیرہ سے مشروط ہو بھی سکتا ہے۔

سرکار علامہ حلیؒ: کا شرح تجرید میں یہ فرمانا کہ اگر مومن کو گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی بدولت مخلد فی النار مان لیا جائے تو اس مومن اور مشرک میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ اور مومن اور مشرک میں عدم تفریق محال ہے۔ کیونکہ عدم تفریق عند العقلا قبیح ہے۔

محل نظر ہے کیونکہ خلود فی النار میں مشرک اور مرتکب کبیرہ مومن کے اشتراک کا یہ معنی ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کو عذاب بھی ایک جیسا ملے گا۔ عقلاً یہ بھی تو جائز ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن اور مشرک دونوں مخلد فی النار ہوں۔ لیکن دونوں کی سزا مختلف ہو۔ مرتکب کبیرہ مومن کی سزا اس کے جرم کے مطابق اور مشرک کی سزا اس کے جرم کے موافق ہو۔

خلاصہ: یہ ہے کہ جہاں تک مصنف علام اور سرکار علامہ کے موقف کا تعلق ہے۔ ہمیں اس سے پورا پورا اتفاق ہے۔ البتہ انہوں نے اپنے موقف کے اثبات میں جو دلائل پیش کئے ہیں۔ ہم نے مذکورہ بالا اختلاف صرف ان دلائل سے کیا ہے۔ مدعی اور دعویٰ سے اختلاف نہیں کیا۔ اور اختلاف بھی صرف ان کی عقلی رائے سے کیا ہے۔ ہم مذکورہ موقف کے عقلائی ہونے کو تسلیم نہیں کرتے۔ ہمارے نزدیک سرکار علامہ اور مصنف علام کا مؤقف از روئے روایات آئمہ اور فرامین نبویہ ثابت اور مسلمہ ہے۔

جو علماء معصیت کار کے دائمی معذب ہونیکے قائل ہیں۔ انہوں نے اپنے مؤقف کے اثبات میں دو دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل نمبر ۱: آیات قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ معصیت کار مخلد فی النار ہوگا۔ مثلاً: من یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ نارا خالدا فیھا: دوسرے مقام پر ارشاد رب العزت ہے: من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاءہ جھنم خالدا فیھا:

جواب: تمام منقولات قابل تاویل ہیں۔ کیونکہ ان کے مقابلہ میں ایسی منقولات بھی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ گناہان کبیرہ کے مرتکب یا تو کچھ عرصہ جہنم میں رکھنے کے بعد نکال لئے جائیں گے۔ اور یا ابتداءً شفاعت سے انہیں معاف کر دیا جائے گا۔ جن آیات و روایات میں گناہان کبیرہ کے مرتکب مومنین کو مخلد فی النار بتایا گیا ہے۔ ان میں شرک اور کفر کو گناہ کبیرہ سے شمار کیا گیا ہوگا۔ یا یہ بھی ممکن ہے کہ خلود کو مجازاً طویل مدت تک کیلئے استعمال کیا گیا ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

دلیل نمبر ۲: عقل بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ثواب اور عقاب ہر دو دائمی ہوں گے۔ لہٰذا جو جہنم میں جائے گا وہ ہمیشہ کے لئے اور جو جنت میں جائے گا وہ بھی ہمیشہ ہی کے لئے جائے گا۔

جواب: دوام عقاب علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ دوام عقاب صرف اور صرف کافر کے لئے مختص ہے۔ جہاں تک دلیل کا تعلق ہے تو سابقاً ہم بتا چکے ہیں کہ یہ دلیل محل اشکال ہے۔

مسئلہ نمبر ۱۹: کیا معافی جائز ہے؟

ذات احدیت کی طرف سے غیر کفار و مشرکین کیلئے معافی نہ صرف ثابت ہے بلکہ وقوع عفو کے شواہد بھی موجود ہیں۔ کیونکہ سزا دینا اللہ کا حق ہے اور اپنے حق سے دستبردار ہونے کا بھی اللہ کو پورا پورا حق ہے۔ بعض علماء کا یہ نظریہ

العفو ، الشفاعة

ولاضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منافي حقه (ص)

من لوازم الاعمال فيكون التفكيك بينه وبين العمل كالتفكيك بين الاربعة والزوجية غير ممكن باطل لادليل عليه وخلاف الضرورة من دين الاسلام .

(و) أيضاً ان العقاب (لاضرر عليه) تعالى (فى تركه مع ضرر) الشخص (النازل) هذا العقاب (به فحسن اسقاطه) . والقول بأن فى الكافر أيضاً كذلك ولا تقولون به مردود بأن ذلك انما يتم اذا لم يكن هناك مانع وفى الكافر المانع موجود وانا كنا لانعلم ذلك لكنه مكشوف لنا بالآيات والاخبار (ولانه احسان) والاحسان حسن حتى بمن يتضرر به . ولايخفى الفرق بين هذين الدليلين (وللسمع) كقوله تعالى : « ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء » ، وقوله تعالى : « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » ، وقوله تعالى : « ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لاتقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً » ، وقوله تعالى : « غافر الذنب » ، الى غير ذلك من متواتر الايات والأخبار ، ومن أسماء الله تعالى العفو الغفور ونحوهما

(مسألة) فى الشفاعة (والاجماع) من المسلمين بل الضرورة من الدين واقع (على الشفاعة) ويدل عليه قوله تعالى : « لايشفعون الا لمن ارتضى » وقوله تعالى : « من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه » ، الى غير ذلك من متواتر الاثار . وهذا مما لاخلاف فيه وانما الكلام وقع فى معنى الشفاعة (فقيل) انها ليست لاسقاط العقاب بل (لزيادة المنافع) للمؤمنين المستحقين للثواب ، فتكون درجة المؤمن بالشفاعة درجتان بعد ما كانت درجة واحدة مثلا .

(ويبطل) هذا القول لزوم وقوع الشفاعة (منافى حقه ﷺ) اذ لو كان الشفاعة عبارة عن طلب زيادة المنافع لكنا شافعين النبى ﷺ حيث نطلب

کہ سزا لازمہ عمل ہے۔ لہٰذا سزا اور عمل کے مابین تفکیک ایسے ہوگی جیسے اربعہ اور زوجیت کے مابین تفکیک جس طرح زوجیت اور اربعہ کے مابین تفکیک محال ہے اسی طرح عمل اور اس کی سزا کے مابین تفکیک بھی محال اور ناممکن ہوگی۔

ناممکن اور خلاف حق ھے کیونکہ اولاً تو یہ صرف دعویٰ ہے اس کی دلیل موجود نہیں اور کوئی دعویٰ بلا دلیل تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ اور ثانیاً عدم عفو الٰہی کا عقیدہ ضروریات اسلام کے خلاف ہے۔

علاوہ ازیں : معاف کر دینے میں اللہ کو تو کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ لیکن سزا دینے میں سزا یافتہ کو یقیناً نقصان ہوگا۔ بنا بریں اسقاط عقاب یا معاف کر دینا فعل حسن ہوگا۔

اعتراض : اگر مومن کے حق میں عدم سزا یا عفو فعل حسن ہے تو پھر کافر کے حق میں بھی انصافاً فعل حسن ہونا چاہیئے۔ حالانکہ مومن کے حق میں آپ جتنی کشادہ دلی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ کافر کے حق میں اتنی تنگدلی دکھاتے ہیں۔

جواب : ہم عفو کے علی الاطلاق قائل نہیں ہیں بلکہ مشروط کے قائل ہیں۔ اور شرط یہ ہے کہ عفو مومن اس وقت جائز ہوگا جب کوئی مانع موجود نہ ہو۔ جبکہ عفو کافر میں مانع عن العفو موجود ہے۔ جو آیات اور احادیث میں صراحۃ موجود ہے۔ لہٰذا عفو مومن پر قیاس کر کے عفو کافر کا نظریہ غلط اور باطل ہے۔

عفو مومن : اس لحاظ سے بھی حسن ہے کہ عفو مومن احسان ہے اور سزا یافتہ کی نسبت عفو یقیناً احسان ہے۔ دونوں دلائل میں فرق واضح ہے۔

کافر و مشرک کے لئے ذات احدیت نے صراحت کر دی ہے کہ ان کا جرم ناقابل عفو ہے۔ ارشاد باری ہے۔ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذالک لمن یشاء : دوسرے مقام پر ارشاد ہے۔ یا عبادی الذین اسرفوا علی انفسھم لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعا : ایک اور مقام پر ذات احدیت نے اپنا نام ہی : غافر الذنب : فرمایا ہے۔ علاوہ بکثرت آیات احادیث کے علاوہ خلاق عالم کے اسمائے گرامی بھی عفو کے مؤید ہیں۔ مثلاً العفو، الغفور وغیرہ

مسئلہ نمبر ۲۰ : بیان شفاعت :

امت مسلمہ کا اجماع بھی ہے اور ضروریات اسلام سے بھی ہے کہ شفاعت ہوگی۔ ارشاد باری ہے : لا یشفعون الا لمن ارتضیٰ : پھر ارشاد ہے : من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ : نفس شفاعت میں تو کوئی اختلاف ہی نہیں البتہ مفہوم و مصداق شفاعت میں اختلاف ہے۔

بعض علماء کے نزدیک مقصد شفاعت اسقاط عذاب نہیں ہوگا۔ بلکہ منافع اور مراتب میں اضافہ ہوگا۔ اور یہ صرف ان مومنین کیلئے ہوگا جو مستحق اجر و ثواب ہو چکے ہونگے۔ اور جس مومن کو مثلاً ایک درجہ حاصل تھا شفاعت سے اسے دو درجے مل جائیں گے۔

جواب : اگر یہ نظریہ درست مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم بھی کونین کے شفیع ہیں۔ کیونکہ اگر شفاعت کا مصداق یہی متعین کر لیا جائے کہ شفاعت مشفوع لہ کیلئے اضافہ مراتب کے حصول کا نام ہے۔ تو گویا ہم شفیع رسول کریم ہو گئے۔ کیونکہ ہم ذات احدیت سے آنحضورؐ کے لئے علو درجات کی دعا مانگتے ہیں۔

ونفي المطاع لايستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيها وثبوت الثاني

له من الله تعالى على الدرجات ، والتالى باطل قطعا لان الشافع اعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله . والعمدة ورود الأخبار الكثيرة الدالة على اسقاط العقاب بالشفاعة .

ثم ان الظاهر وقوع سقط فى العبارة ولو كانت هكذا : « ويبطله لزوم وقوعها مناف فى حقه ﷺ » ، لكانت تامة

. استدل القائل بان الشفاعة انما هى فى زيادة المنافع بقوله تعالى: « وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ، فان الآية دالة على نفى الشفيع للظالم ومرتكب الكبيرة ظالم لكونه فاسقا . (و) الجواب ان (نفى المطاع لايستلزم نفى المجاب) فانه ليس فى الاخرة شفيع يطاع لأن المطاع فوق المطيع ، فلو كان الشفيع عند الله مطاعا كان الله تعالى مطيعاً وهو باطل فالشفيع مجاب لا انه مطاع . والحاصل ان الاية تدل على نفى الشفيع الخاص ونفى الخاص لايستلزم نفى العام ، مضافا الى احتمال ان يكون المراد بالظالمين الكافرين جمعاً بين الأدلة .

(وباقى السمعيات) الدالة على نفى الشفيع كقوله : « وما للظالمين من أنصار » ، وقوله تعالى : « ولا تنفعها شفاعة » ، وقوله تعالى : « يوم لاتجزى نفس عن نفس شيئاً » ، وقوله تعالى : « ولا تنفعهم شفاعة الشافعين » ، (متأولة بالكفار) جمعاً بين الأدلة (وقيل) ان الشفاعة فى) اسقاط المضار) عن العصاة (والحق صدق الشفاعة فيها) فانه يقال شفع فلان لفلان اذا طلب الزيادة له أو اسقاط الضرر عنه (وثبوت الثانى) وهو الشفاعة بمعنى

شرح تجرید:

تالی یعنی ہمارا شفیع نبی ہونا باطل ہے۔ کیونکہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ شفاعت کنندہ مشفوع فیہ سے اعلیٰ ہو۔ کیونکہ مسلم ہے کہ امت مسلمہ کا کوئی بھی فرد آنحضورؐ کی ذات گرامی سے اعلیٰ نہیں ہے۔ جب تالی باطل ہوا تو مقدم یعنی شفاعت کا مذکورہ معنی از خود باطل ہو جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلہ میں بے شمار ایسی احادیث و روایات کی موجودگی بہت بڑی دلیل ہے۔ اور ان احادیث و روایات میں معنائے شفاعت جو بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ شفاعت اسقاط عقاب کا نام ہے۔

شارح علام: جہاں تک میں سمجھتا ہوں۔ مصنف علام کی عبارت تجرید میں سے کوئی لفظ ساقط ہو گیا ہے۔ اگر عبارت یوں ہوتی: یبطلہ لزوم وقوعہا منافی حقہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: تو عبارت مکمل اور مفہوم واضح ہوتا۔

شفاعت صرف اضافہ مراتب کا نام ہے: جو علماء شفاعت کا معنی اضافہ مراتب کرتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ نے مجرمین سے رفع عقاب کی نفی کی ہے۔ مثلاً: ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع: آیت میں ظالم سے نفع شفیع کی گئی ہے۔ اور ظاہر ہے ہر مرتکب کبیرہ ظالم ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ فاسق ہوتا ہے۔ لہٰذا شفاعت اضافہ مدارج کا نام ہے۔

جواب: آیت میں لفظ یطاع استعمال کیا گیا ہے یعنی ظالمین کے پاس ایسا کوئی شفیع نہیں ہوگا جو واجب الاطاعت ہوگا کیونکہ مطاع مطیع سے افضل ہوا کرتا ہے۔ اگر ایسا کوئی نام پیش کیا جائے جس کی شفاعت کا قبول کرنا اللہ پر واجب قرار دیا جائے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ مطیع ہے۔ جو کہ قطعاً باطل ہے۔ شفیع مجاب ہو سکتا ہے۔ یعنی ایسا شفیع جس کی شفاعت اللہ مسترد نہ کرے اور نفی مطاع نفی مجاب کو مستلزم نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں شفیع خاص کی نفی کی گئی ہے اور نفی خاص نفی عام کی مستلزم نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں: یہ احتمال بھی قوی ہے کہ آیت میں ظالمین کا مصداق بھی کفار ہوں۔ کیونکہ جمع بین الادلہ کے قاعدہ کا تقاضا بھی یہی ہے۔

جہاں تک دیگر ایسی آیات و احادیث کا تعلق ہے جن سے نفی شفیع ہوتی ہے تو ان سب میں مقصود کفار ہی ہیں۔ مثلاً: ما للظالمین من انصار: لا تنفعہا شفاعۃ، یوم لا تجزی نفس عن نفس شیئاً، لا تنفعہم شفاعۃ الشافعین:

بعض علماء کے نزدیک شفاعت کا معنی نافرمان سے تخفیف سزا۔ یا۔ اسقاط سزا ہے۔ اور حق بھی یہی ہے کہ معنائے شفاعت یہی ہے۔ مثلاً اگر ایک شخص کیلئے کچھ اضافہ یا نقصان کی تخفیف کی شفاعت کرے تو کہا جاتا ہے۔ شفع فلان لفلان:

دلیل: شفاعت بمعنی عفو عن العاصی یا تخفیف سزا:

له (ص) لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة، وخوف النار ان كان الغاية فكذلك

اسقاط المضار (له ﷺ لقوله : ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي) ولغير هذا الحديث من السمعيات الكثيرة .

(مسألة) في وجوب التوبة (والتوبة) وهي الندم على المعصية المستلزم للعزم على عدم المعاودة في المستقبل - اذ لو لم يعزم لم يكن الندم حقيقياً (واجبة) بالاجماع عقلا وسمعاً (لدفعها الضرر) الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب (ولوجوب الندم على كل قبيح أو اخلال بالواجب) فان العقلاء يقبحون من لم يندم وان فرض ان هناك لم يكن عقاب . هذان دليلان من جهة العقل ، وأما من السمع فيدل على ذلك متواتر الاخبار والآيات كقوله تعالى : « توبوا الى الله جميعاً » ، وقوله تعالى : « توبوا الى الله توبة نصوحا » وغيرهما .

(و) اللازم في التوبة ان (يندم على القبيح لقبحه) ونهي الشارع عنه (والا) فلو ندم لضرره ببدنه حتى انه لو لم يكن مضراً لارتكبه (لانتفت التوبة) لأن ذلك معناها شرعا ولغة (وخوف النار ان كان الغاية) بان ندم من المعصية لخوف النار أو الشوق الى الجنة لأنه علم ان العاصي يدخل الاولى ولا يدخل الثانية (فكذلك) عند المصنف ليست هي توبة بل يكون من قبيل ترك المعصية لضررها ، لكن المستفاد من الروايات كفاية ذلك وانما التوبة التي هي خالصة لله تعالى حتى انه لو لم يكن هناك ثواب ولا عقاب أصلا لتاب فانها مخصوصة بمن يعبد الله تعالى لا خوفا من ناره ولا شوقا الى جنته

شرح تجرید:

کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد نبوی ہے: میں نے اپنی شفاعت کو اپنی امت کے مرتکب گناہان کبیرہ افراد کیلئے ذخیرہ کے بطور رکھا ہوا ہے۔
علاوہ ازیں بھی دیگر بکثرت احادیث مروی ہیں جن میں صراحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ مصداق شفاعت عفو عن العاصی یا:
اس کی سزا میں تخفیف ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۱: وجوب توبہ:

تعریف توبہ: گناہوں سے ایسی پشیمانی جو مستقبل میں دوبارہ گناہ نہ کرنے کے عزم کی مستلزم ہو۔
کیونکہ اگر مستقبل میں عدم اعادہ کا ارادہ نہ ہو تو اسے ندامت حقیقی نہیں کہا جا سکتا۔
توبہ: عقلاً اور نقلاً ہر دو اعتبار سے واجب ہے۔ کیونکہ توبہ دفع ضرر جو بصورت سزا ہوگا۔ یا بصورت خوف ہوگا،
کی ضامن ہے۔ چونکہ دفع ضرر واجب ہے اس لئے توبہ واجب ہے۔
علاوہ ازیں: عقلاً ہر انسان کیلئے کسی بھی ارتکاب قبیح یا ترک واجب پر ندامت واجب ہے۔ کیونکہ ہر برا کام کرنے والا خواہ
اس عمل بد پر کوئی سزا بھی نہ ہو۔ اگر اس عمل بد پر اظہار ندامت نہ کرے تو عقلائے عالم اس کی مذمت کرتے ہیں۔ اور اسے فعل
قبیح سمجھتے ہیں۔ لہٰذا توبہ واجب ہے۔
یہ تو تھیں وجوب توبہ کی دو عقلی دلیلیں۔ جہاں تک منقولات کا تعلق ہے تو وہ بیشمار ہیں۔ مثلاً: توبوا الی اللہ جمیعا:
یا: توبوا الی اللہ توبۃ نصوحاً: وغیرہ:

شرائط توبہ: جس طرح نفس توبہ واجب ہے اسی طرح توبہ میں یہ بھی واجب ہے۔ کہ گناہگار گناہ کو گناہ
سمجھ کر توبہ کرے۔ اگر حکم پیغمبر اور برائی کو برائی سمجھ کر توبہ نہ کرے تو وہ توبہ نہیں ہوگی۔
مثلاً ایک گناہ سے اس لئے توبہ کر رہا ہے کہ وہ گناہ اس کے مرض میں اضافہ کا باعث ہو رہا ہے۔ اور اگر وہ بیماری نہ ہوتی
تو یہ توبہ نہ کرتا۔ وغیرہ وغیرہ

توبہ کے لئے مذکورہ شرط کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ توبہ کا شرعاً اور لغۃً معنی یہی ہے۔
اگر غرض توبہ جہنم کا خوف ہو۔ یعنی توبہ اس لئے کر رہا ہے کہ جہنم سے ڈر گیا ہے۔ یا جنت کی لالچ میں توبہ کرے۔ کیونکہ اسے
معلوم ہو چکا ہے کہ نافرمان جہنم میں جائے گا۔ جنت میں نہیں جائے گا۔ تو مصنف علام کے نزدیک اس صورت میں بھی توبہ، توبہ نہیں
ہوگی۔ لیکن: احادیث اور روایات سے جو کچھ مستفاد ہوتا ہے اس کے مطابق توبہ کیلئے خوف جہنم یا خواہش جنت بھی کافی ہیں۔
ویسے مخلصانہ توبہ تو وہی ہے جو خالصۃً توبہ ہو۔ حتیٰ کہ اگر نہ کوئی ثواب ہو اور نہ کوئی عقاب ہو تو بھی توبہ کرے۔ لیکن
ایسا رجوع الی اللہ صرف ان افراد سے مخصوص ہے جو نہ تو خوف جہنم سے عبادت خالق کرتے ہیں اور نہ شوق جنت میں اس کے
سامنے جھکتے ہیں۔

التوبة

وكذلك الاخلال بالواجب ، فلا يصح من البعض ،ولا يتم القياس على الواجب

بل لانه أهل للعبادة جعلنا الله تعالى منهم (وكذلك الاخلال بالواجب) يكون الندم عليه توبة اذا لانه اخلال بالواجب ، وأما اذا كان لخوف ضرر كخوف ضياع ماله فى ترك الزكاة وسقم بدنه فى ترك الصوم فانها لاتكون توبة صحيحة ، وفى الخوف من النار والشوق الى الجنة ماعرفت .

(مسألة) فى انه هل يصح التبعيض فى التوبة أم لا ؟ ذهب بعض الى العدم لأن التوبة كما عرفت هى الندم على القبيح لانه قبيح والندم على ترك الواجب لانه ترك للواجب (فلا يصح من البعض) لانه لو تاب عن بعض كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد فى هذا دون ذاك ، وقد تقدم ان التوبة لاتصح الا اذا كانت لقبح الفعل أو ترك الواجب . وقد خالف فى ذلك أبو على فذهب الى صحة التبعيض واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح صحيح كما ان الاتيان بواجب دون واجب صحيح ، والجامع بين الأمرين انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح فى القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات فى الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ، لكن التالى باطل بالضرورة فتصح الصلاة ممن لايصوم وبالعكس فالمقدم مثله .

(و) أجاب المصنف (.ه) عنه بانه (لايتم القياس على الواجب) لان ترك القبيح لكونه نفياً لايحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب . وقد يمثل لذلك بأن تارك أكل رمانة لحموضتها لايقدم على أكل كل حامض بخلاف اكل رمانة لحموضتها

بلکہ اس لئے عبادت کرتے ہیں کہ اللہ اس قابل ہے کہ اس کی عبادت کی جائے۔ دُعا ہے خداوند عالم ہمیں انہی کیطرح توفیق فرمائے یہی صورت ترک واجب سے توبہ میں ہوگی یعنی اس نیت سے توبہ کرے کہ حکم خدا کا ترک ہے۔ اگر کسی اور نقصان سے بچنے کی خاطر توبہ کرتا ہے تو وہ توبہ نہیں کہلائے گی۔ مثلاً ترک زکواۃ سے اس لئے توبہ کر رہا ہے کہ ضیاع مال کا خطرہ ہے۔ یا ترک صوم سے اس لئے توبہ کر رہا ہے کہ بیماری کا علاج روزہ ہے وغیرہ۔ جہاں تک خوف جہنم یا طمع جنت کی خاطر ترک واجب سے توبہ کا تعلق ہے تو سابقاً عرض کر چکے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۲۱ : کیا بعض گناہوں سے توبہ کرنا اور بعض سے نہ کرنا جائز ہے؟

علماء امت کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک جزوی توبہ کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ گناہ سے توبہ صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ وہ گناہ ہے۔ اسی طرح ترک واجب سے اس لئے توبہ کی جاتی ہے کہ وہ ترک واجب ہے۔ اور جزوی توبہ اس بات کی کاشف ہوگی کہ جن بعض گناہوں سے مکلف نے توبہ کی ہے انہیں گناہ سمجھ کر توبہ نہیں کی۔ بلکہ کسی ایسے مقصد کے لئے کی ہے جو ان گناہوں کے ترک یا توبہ کردہ واجب کی بجا آوری سے حاصل ہو سکتا ہے۔ دوسرے گناہوں کے ترک یا واجبات کی بجا آوری سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ سابقاً عرض کیا جا چکا ہے کہ توبہ صرف اس صورت میں صحیح ہوگی۔ جب گناہ کو سمجھ کر یا واجب کو واجب سمجھ کر ترک واجب سے توبہ کرے اور ایسی توبہ اسی وقت متحقق ہوگی جب کلی توبہ کرے۔

ابوعلی جبائیؒ کا موقف یہ ہے کہ جزوی توبہ درست ہے۔ اور دلیل یہ دی ہے کہ جس طرح ایک واجب کو چھوڑنے سے دوسرے واجب کی ادائیگی متاثر نہیں ہوتی اسی طرح ایک گناہ پر نادم ہوجانے سے دوسرے گناہوں کا ارتکاب نادم شدہ گناہ کی ندامت میں خلل انداز نہیں ہوگی۔ جامع بین الامرین یوں ہوگا کہ جس طرح ہر مکلف پر اجتناب عن القبیح اس لئے واجب ہے کہ وہ قبیح ہے اور [illegible] ہر مکلف پر ادائیگی واجب بھی اس لئے واجب ہے کہ وہ واجب ہے۔ اگر قبح قبائح کے اشتراک میں ایک قبیح سے اجتناب کے لئے توبہ کو درست قرار نہ دیا جائے۔ تو پھر واجبات کا وجوب میں اشتراک بھی اس بات کا متقاضی ہوگا کہ ایک واجب کے اخلال سے دوسرے واجب کی ادائیگی بیسود ہو اور جو شخص روزہ نہیں رکھتا اور نماز پڑھتا ہے تو اس کا نماز پڑھنا بیکار محض ہو۔ جبکہ تالی بداہتہً باطل ہے۔ جو روزہ نہیں رکھتا اس کی نماز بہر نوع درست ہوگی۔ یا جو نماز نہیں پڑھتا اور روزہ رکھتا ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔ جب تالی باطل ہوا تو مقدم بھی باطل ہوگا۔ لہٰذا جزوی توبہ درست ہے۔

جواب : مصنف علامؒ نے ابوعلی کے موقف کو مسترد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ترک گناہ کو ترک واجب پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ قبیح میں منفی پہلو ہے۔ اور نفی اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک تمام قبائح کو ترک نہ کرے۔ جبکہ واجب کی بجا آوری اثباتی پہلو ہے۔ اور اثبات ایک واجب کی بجا آوری سے بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص انار اس لئے نہیں کھاتا کہ وہ کھٹا ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ وہ ہر کھٹی شے نہیں کھاتا۔ لیکن اگر ایک شخص انار اس لئے کھاتا ہے کہ وہ کھٹا ہے تو اس کا معنی یہ نہیں ہوگا۔

ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة ، وكذا المستحقر والتحقيق أن ترجيح الداعي الى الندم على البعض يبعث عليه خاصة وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح لقبحه

فانه لايلازم أكل كل حامض ، لكن الأقرب فى النظر صحة مذهب أبى على اذ كل حرام مستقل برأسه كما ان كل واجب مستقل برأسه فكما ان الآتي بواجب دون واجب آت بحسن دون حسن كذلك التارك لحرام دون حرام تارك لقبيح دون قبيح هذا مضافا الى ماهو بديهى من أن غالب التائبين يتوبون عن القبائح لقبحها مع اصرارهم على قبائح اخر لسهولتها بنظرهم دون ماتاب منه ، فالذى عادته الاغتياب اذا زنى يندم على زناه أشد الندم ومع ذلك فهو مستمر على اغتيابه ويأتى اختيار المصنف لهذا المذهب .

(و) أما (لواعتقد) التائب عن بعض القبائح (فيه) أى فى بعض القبائح الاخر (الحسن) كما لواعتقد التائب عن الزنا حسن اغتياب زيد لكونه مضلا ـ وان كان اعتقاده خلاف الواقع ـ (لصحت التوبة) بالاتفاق لحصول شرطها وهو الندم على القبيح لقبحه (وكذا) تصح التوبة عن قبيح دون قبيح من (المستحقر) لاحد الفعلين المستعظم للاخر فانه تصح توبته عن العظيم وان لم يتب عن الصغير لانه تاب عن العظيم لقبحه (والتحقيق ان ترجيح الداعى الى الندم على البعض) أى بعض المعاصى (يبعث عليه) أى على الندم عن هذا البعض (خاصة وان اشترك الدواعى فى الندم على القبيح لقبحه) .

والحاصل ان الداعى على ترك القبائح وان كان مشتركا بين الكل ـ لأن الداعى هو القبح المفروض اشتراكه بين الجميع ـ الا ان ترجيح الداعى بيد

شرح تجرید:

کہ وہ ہر کھٹی شے کھاتا ہے۔

شارح علامہ: عقلاً مجھے تو ابو علی کا مؤقف ہی درست نظر آتا ہے۔ کیونکہ ہر فعل حرام بذات خود ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور ہر فعل واجب کی بجائے خود اپنی مستقل حیثیت ہے۔ جس طرح ایک واجب ادا کرنیوالا اور دوسرا واجب ترک کرنیوالا ایک عمل حسن کا فاعل اور دوسرے کا تارک ہے۔ اسی طرح ایک فعل حرام کا مرتکب اور دوسرے سے اجتناب کرنیوالا بھی ایک عمل قبیح کا مرتکب اور دوسرے سے اجتناب کرنیوالا ہوگا۔ اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ لہٰذا جزوی توبہ جائز ہے۔

علاوہ ازیں: ایک بدیہی سی بات ہے کہ توبہ کرنیوالوں کی اکثریت برائیوں سے صرف اس لئے نفرت کرتے ہیں کہ وہ برائی ہے۔ اس میں ان کا کوئی دوسرا مقصد نہیں ہوتا۔ جن گناہوں سے توبہ نہیں کرتے ان کی نگاہ میں وہ نہایت آسان اور بلا مشقت گناہ ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک شخص عادی غیبت کرنیوالا ہے جب اس سے ارتکاب زنا ہو جائے تو وہ زنا سے انتہائی شرمندگی کے ساتھ ندامت کا اظہار کرے گا۔ اور توبہ بھی کرے گا۔ مگر غیبت پر ویسے ہی مصر رہے گا۔ آگے چل کر مصنف علام نے بھی یہی مؤقف اختیار فرمایا ہے۔ عنقریب آپ کے سامنے آجائے گا۔

اگر مکلف جزوی توبہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کی نظر میں بعض گناہوں کا ارتکاب فعل حسن ہے۔ مثلاً زنا سے توبہ کرنے والا بزعم خود یہ سمجھتا ہے کہ زید کی غیبت کرنا اس لئے فعل حسن ہے کہ وہ گمراہ کن ہے۔ خواہ بذات خود اس کا نظریہ خلاف واقع ہی کیوں نہ ہو۔ پھر ایسی توبہ باتفاق علمائے امت صحیح ہے۔ کیونکہ اس میں شرط توبہ یعنی گناہ کو گناہ سمجھ کر اس سے توبہ کرنا موجود ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص دو گناہوں میں سے ایک گناہ کو اعظم اور دوسرے کو اس کے مقابلہ میں احقر سمجھتا ہے۔ اور بزعم خود گناہ اعظم سے توبہ کرتا ہے تو بھی اس کی توبہ صحیح ہوگی۔ کیونکہ جس گناہ سے اس نے توبہ کی ہے اسے بہر نوع گناہ سمجھ کر ہی اس سے توبہ کی ہے۔

تحقیق حق یہ ہے کہ بعض گناہوں کو دوسرے بعض پر ترجیح مقتضی کی بدولت ہوتی ہے۔ اور یہی مقتضی ہی بعض گناہوں سے توبہ اور بعض کے اصرار پر آمادہ کرتا ہے۔ اگرچہ توبہ کا تقاضا تمام گناہوں میں مشترک ہوتا ہے اور وہ ہے گناہ کو گناہ سمجھ کر اس پر اظہار ندامت کرنا۔ لیکن ہر گناہ سے توبہ کا مقتضی جُدا ہوتا ہے۔

خلاصہ: یہ تو مسلم ہے کہ اگر اجتناب عن القبائح کا مقتضی تمام قبائح میں مشترک ہے۔ کیونکہ مقتضی صرف گناہ کا گناہ ہونا ہے اور وہ تمام گناہوں میں مشترک ہے۔ لیکن ان مقتضیات کو ایک دوسرے پر ترجیح دینا اس کا اختیار صرف اور صرف مکلف ہی کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔

كما في الدواعي الى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين (ع) وأولاده (ع) وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة ، والذنب ان كان في حقه تعالى

الفاعل فما يرجحه من الداعي يتركه وما لا يرجحه لا يتركه (كما في الدواعي الى الفعل) ان الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كانت داعية بعض الافعال راجحة على داعية البعض الآخر اختص الفعل الذي تكون داعيته أرجح بالوقوع ، وان اشترك الكل في أصل الداعي مثل حسن التصدق داعي للتصدق على جميع الفقراء لكن من بيده الداعي يرجح هذا الفقير على غيره . (و) لو كانا متساويين في جميع الجهات .

نعم (لو اشترك الترجيح) بان رجح الفاعل جميع الدواعي (اشترك وقوع الندم فلا يصح وقوع الندم) عن بعض دون بعض (وبه) أي بما ذكرنا من انه مع اشتراك الترجيح يشترك وقوع الندم (يتأول كلام أمير المؤمنين ﷺ وأولاده (ع) وهو أن التوبة لا تصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء التائب منه المقيم على صغيرة) أو يؤول بالتوبة الكاملة وهو الاظهر .

(مسألة) في أقسام التوبة وهي أربعة لان الذنب أما يتعلق بحق الله تعالى أو حق الناس والمتعلق بحق الله اما ان يكون له تدارك أم لا والمتعلق بحق الناس اما ان يكون تدارك أم لا .

(و) تفصيل أحكام الاقسام الاربعة ان (الذنب ان كان في حقه تعالى) ولم يكن له تدارك كترك صلاة العيدين وشرب الخمر والاستمناء ونحوها سواء كان ترك

شرح تجرید:

جس مقتضی کو مکلف ترجیح دے دیتا ہے اسے ترک کر دیتا ہے اور جس کو ترجیح نہیں دیتا اسے ترک نہیں کرتا۔ اور یہ بالکل اس طرح ہے جس طرح ادائیگی فرائض کے مقتضی ہوتے ہیں۔ جب بعض فرائض کے مقتضی دوسرے بعض کی نسبت راجح ہو جاتے ہیں تو انہی افعال کی ادائیگی راجح ہو جاتی ہے۔ اور انہی افعال کا وقوع بھی ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اصل مقتضی یعنی حکم رب تو تمام میں مشترک ہوتا ہے۔ مثلاً صدقہ دینا فعل حسن ہے۔ حسن تصدق کا مقتضی یہ ہے کہ صدقہ تمام فقراء میں برابر تقسیم کیا جائے لیکن جس شخص کے ہاتھ میں انتخاب مقتضی کا اختیار ہے وہ کسی ایک فقیر کو ترجیح دے دیتا ہے تو اسے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے تصدق علی الفقراء کے فریضہ کی ادائیگی ہی نہیں کی۔

لیکن اگر فاعل تمام مقتضیات کو برابر ترجیح دیتا ہو تو پھر وقوع توبہ میں بھی تمام گناہوں سے توبہ مشروط ہوگی اور اس صورت میں بعض گناہوں سے توبہ اور بعض سے عدم توبہ درست نہیں ہوگی کیونکہ تقاضائے ترجیح میں تمام افعال برابر ہیں۔

بنابریں: جناب امیر المومنینؑ اور آپؑ کی اولاد سے معصوم آئمہ کے اس کلام کی دو میں سے ایک تاویل لامحالہ کرنا ہوگی کہ بعض گناہوں سے توبہ کرنا اور بعض سے توبہ نہ کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں یہ لازم آئے گا کہ تائب بعض گناہوں سے توبہ کر کے دوسرے بعض گناہوں کی دلدل میں عمداً پھنسا رہنا چاہتا ہے۔ جو ناجائز ہے۔

تاویل اوّل: مکلف کی نگاہ میں بعض گناہوں کے مقتضی دوسرے بعض کی نسبت راجح ہیں اس لئے جزوی توبہ جائز ہوگی۔ اگر تمام گناہوں کے مقتضی برابر ہوں تو پھر جزوی توبہ جائز نہ ہوگی۔ اور کلام معصوم کا تعلق اس جزوی توبہ کی نفی ہے۔ جس میں تمام گناہوں کی ترجیحات برابر ہوں۔

تاویل دوم: کلام معصوم میں کلی توبہ سے مراد کامل توبہ ہے۔ اور یہی تاویل ہی اظہر ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۲: اقسام توبہ:

توبہ کی چار اقسام ہیں:

دلیل حصر: گناہ حقوق اللہ سے ہوگا: یا حقوق الناس سے:

اگر گناہ حقوق اللہ سے ہوگا تو یا ممکن التدارک ہوگا۔ یا ممکن التدارک نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر گناہ حقوق العباد سے ہو تو یا ممکن التدارک ہوگا یا نہ ہوگا۔ یعنی:

۱۔ گناہ حقوق اللہ سے ہو اور ممکن التدارک ہو۔

۲۔ گناہ حقوق اللہ سے ہو اور ممکن التدارک نہ ہو۔

۳۔ گناہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور ممکن التدارک ہو۔

۴۔ گناہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور ممکن التدارک نہ ہو۔

تفصیل احکام: نماز عیدین کا ترک، شرب خمر اور استمناء وغیرہ حقوق اللہ سے ہیں۔ اور ناممکن التدارک ہیں۔ ان گناہوں میں ارتکاب حرام بھی ہوسکتا ہے۔ اور ترک واجب بھی۔

وكفى فيه الندم والعزم على العدم ، وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك جزءاً ، ويجب الاعتذار عن

واجب أو فعل محرم (وكفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب) الذي له تدارك أو الاتيان بالقبيح الذي له تدارك يجب التدارك مضافا الى الندم و (اختلف حكمه في بقائه وقضائه) فالتارك للزكاة يجب عليه اداؤها والتارك للصلاة وصوم رمضان يجب عليه قضاؤها هذا في ترك الواجب واما في فعل القبيح المحتاج الى التدارك فكالوطئ في الحيض المحتاج الى الكفارة وأما قوله (وعدمهما) أي الاخلال بالواجب الذي لاقضاء له ولا كفارة كصلاة العيدين في المثال المتقدم فهو داخل في القسم الأول كما عرفت . (وان كان) الذنب (في حق آدمي) فان لم يكن له تدارك كاهانة الميت كفى فيه الندم أيضاً ، وان كان له تدارك (استتبع ايصاله) أي ايصال ذلك الحق الى صاحبه (ان كان ظلما) كسرقة أمواله وقطع بعض اطرافه ونحو ذلك فانه يجب رد ماله عليه وطلب العفو أو القصاص أو المراضات أو نحو ذلك (أو العزم عليه مع التعذر) بان لايتمكن فعلا من الايصال مع تمكنه بعد ذلك (أو الارشاد ان كان) الذنب (اضلالا) كما ورد في الروايات وحكم به العقل . (وليس ذلك) الذي ذكرنا من تسليم النفس المجني عليه ورد السرقة ونحوهما (جزءاً) من التوبة بل هي واجبات خارجية مكملة فاذا تاب عن السرقة مثلا لكن لم يرد المال الى صاحبه كان ذلك ذنباً جديداً وذلك سبب لعدم كمال توبته ، (و) اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب (يجب الاعتذار عن

شرح تجرید:

گناہ کی اس قسم میں توبہ کیلئے اتنا ہی کافی ہے کہ انسان آئندہ گناہ نہ کرنے کا ارادہ کرے اور سابقہ پر ندامت کا اظہار کرے۔ اگر ایسے ترک واجب یا عمل قبیح سے توبہ ہو جو ممکن التدارک ہو تو ندامت کے علاوہ تدارک بھی واجب ہوگا۔ البتہ از روئے بقاء و قضا حکم مختلف ہوگا۔

* اگر زکواۃ ادا نہیں کرتا تھا تو اب ادائیگی زکواۃ واجب ہے لیکن قضائے مافات واجب نہ ہوگی۔
* اگر نماز اور روزہ ادا نہیں کرتا تھا تو صرف ندامت کافی نہیں ہوگی۔ قضا شدہ نمازوں اور روزوں کی قضا بھی واجب ہوگی۔
* ایسا فعل حرام جو ممکن التدارک ہے تو اس کی مثال اپنی بیوی کے ساتھ ایام حیض میں مباشرت ہے۔ اس کی توبہ میں ندامت کے ساتھ کفارہ کی ادائیگی بھی واجب ہوگی۔

مصنف علامہ کے اس جملہ : وغیرھما : کا معنی یہ ہے کہ ایسا ترک واجب جس کی نہ قضا ہے اور نہ کفارہ، مثلاً ترک عیدین تو یہ قسم اول میں شامل ہوگا۔ یعنی توبہ کے لئے صرف ندامت ہی کافی ہوگی۔

* اگر گناہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور ممکن التدارک نہ ہو مثلاً کسی میت کی توہین کی ہے تو اس کی توبہ کے لئے صرف ندامت ہی کافی ہوگی۔
* اگر گناہ حقوق العباد سے ہو اور ممکن التدارک ہو تو توبہ کیلئے ندامت کے علاوہ حق کا صاحب حق کو پہنچانا بھی واجب ہوگا۔ مثلاً کسی پر ظلم کیا ہے۔ مال چرایا ہے۔ یا کسی کا کوئی عضو کاٹ لیا ہے۔ تو ایسے گناہوں کی توبہ ندامت کے علاوہ یوں ہوگی کہ اس کا مال واپس کر دے۔ یا اس سے معافی مانگ لے۔ یا اسے قصاص ادا کر دے۔ یا اسے راضی کرے۔ خلاصہ یہ ہے کہ متعلقہ فرد کو راضی کرے۔ وہ جیسے بھی راضی ہو۔

لیکن اگر اسے لوٹا کچھ بھی نہیں سکتا۔ تائب مجبور ہے۔ مجبوری تائب کی اپنی طرف سے بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً نادار ہو۔ اور مجبوری متعلقہ فرد کی طرف سے بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً تائب اس تک پہنچ نہیں سکتا۔ تو اس صورت میں ندامت کے علاوہ عزم علی الاداء رکھے۔ یعنی یہ ارادہ رکھے کہ جب مجھ میں استطاعت ہوئی یا جب وہ مل گیا تو ضرور ادا کر دوں گا انشاء اللہ۔

* اگر گناہ حقوق العباد سے بایں صورت متعلق ہو کہ اس نے کسی کی غلط راہنمائی کی ہے تو اس کی توبہ یہ ہے کہ اظہار ندامت کے علاوہ اسے سیدھی راہ سے مطلع کرے۔ کیونکہ روایات میں بھی یہی ہے اور عقل کا تقاضا بھی یہی ہے۔

ہاں یہ خیال رہے کہ یہ جو ہم نے مظلوم کے حقوق کی ادائیگی کو توبہ کے لئے واجب قرار دیا ہے تو یہ سب احکام جزو توبہ نہیں ہیں بلکہ خارجی اور بیرونی واجبات ہیں۔ اور تکمیل توبہ کا دارومدار ان حقوق کی ادائیگی پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک شخص چوری سے توبہ کرتا ہے لیکن ارباب حق کو ان کا مال واپس نہیں کرتا تو یہ نیا گناہ ہوگا۔ اور یہی گناہ عدم تکمیل توبہ کا سبب ہوگا۔

* اگر حقوق العباد سے متعلق گناہ ہو مثلاً غیبت ہو تو اس سے توبہ کیلئے بھی یہ ضروری ہے کہ اگر غیبت کنندہ کو یہ علم ہو گیا ہو کہ

المعتاب مع بلوغه ، وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد أيضاً اشكال ، وكذا المعلول مع العلة ووجوب سقوط العقاب بها

المغتاب مع بلوغه) كما في بعض الروايات وفي بعضها اطلاق وجوب الاعتذار ومحل تفصيل هذه المباحث في الفقه .

(مسألة) ذهب بعض الى ان التائب ان كان عالما بذنوبه مفصلا وجب التوبة عنها واحداً واحـداً على التفصيل ، وان كان عالما بها مجملا وجب التوبة مجملا ، وان كان عالماً ببعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب تفصيل التوبة في المفصل واجمالها في المجمل . (و) لكن (في ايجاب التفصيل مع الذكر) للذنوب مفصلا (اشكال) اذ لادليل على ذلك ، مع ان الاطلاقات شرعا والدليل العقلي على وجوب الندم تدل على كفاية الاجمال

(مسألة) (و) لو تاب المكلف عن ذنب ثم ذكرها ف (في وجوب التجديد) للتوبة (أيضا اشكال) لعدم دليل شرعي أو عقلي على الوجوب وماذكره بعض القائلين بوجوب التجديد من انه لو لم يجدد التوبة حين الذكر يكون فرحا بالمعصية وهو اصرار على الذنب ورضاء به في غير محله لامكان ان يكون ضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها كحالنا في كثير من الاعمال السابقة المباحة .

(مسألة) (وكذا) في ايجاب التوبة عن (المعلول مع العلة) كليهما اشكال فانه لو رمى فقتل نفساً كان الرمي علة والقتل معلولا ولا تجب التوبة على واحد منهما بل يكفي لأحدهما خصوصاً المعلول لانه الذنب حقيقة، واما الرمي فهو مقدمة. وذهب بعض الى وجوب توبتين ولا دليل عليه .

(مسألة) (و) في (وجوب سقوط العقاب بها) أيضا اشكال .وقد اختلفوا في ذلك فذهب بعض الى وجوبه عقلا وآخرون الى وجوبه سمعاً

میری غیبت کی اطلاع متعلقہ فرد کو بھی ہو گئی ہے تو بعض روایات کیمطابق ایسی صورت میں توبہ کیلئے ندامت کے علاوہ متعلقہ شخص سے معذرت کرنا بھی واجب ہے اور بعض روایات میں علی الاطلاق حکم معذرت ہے یعنی خواہ متعلقہ شخص کو علم غیبت ہو یا نہ ہو غیبت کے لئے بصورت توبہ ندامت کے علاوہ متعلقہ فرد سے معذرت کرنا بھی واجب ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۳: کیفیت توبہ!

بعض علماء کے نزدیک اگر تائب کے پاس اپنے گناہوں کی مفصل فہرست ہے تو توبہ کی صورت میں اس پر فرداً فرداً ایک ایک گناہ کا نام لیکر اس سے توبہ کرنا واجب ہوگی۔ اگر تائب کو تفصیلی علم نہ ہو بلکہ اسے اجمالاً گناہوں کا علم ہو تو پھر توبہ بھی مجملاً ہی کافی ہوگی۔ اور اگر بعض گناہوں کا اسے بالتفصیل علم ہو اور بعض کا بالاجمال تو جن گناہوں کو بالتفصیل جانتا ہے ان سے فرداً فرداً تفصیلی توبہ کرے اور جنہیں مجملاً جانتا ہے ان سے اجمالاً توبہ کرے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ خواہ علم ہو یا نہ ہو ایک ایک کا نام لیکر توبہ کو تفصیلاً واجب قرار دینا محل اشکال ہے کیونکہ اس دعویٰ کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جہاں تک مطلقات شرعیہ یا توبہ کیلئے دلائل عقلیہ کا تعلق ہے تو ان سب کا مستفاد یہی ہے کہ توبہ کیلئے اجمالاً بھی اظہار ندامت کافی ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۴: تجدید توبہ واجب ہے یا نہیں؟

اگر مکلف ایک جرم سے توبہ کرتا ہے پھر اسے وہی گناہ یاد آجاتا ہے تو کیا اب پھر اس گناہ سے توبہ واجب ہوگی یا نہیں۔ بعض علماء نے ہر اس وقت توبہ کو واجب قرار دیا ہے جب یاد آجائے۔ لیکن ہر یاد کے وقت تجدید توبہ کا وجوب ہمارے لئے محل اشکال ہے کیونکہ ہمیں اس دعویٰ کی آج تک نہ تو عقلی اور نہ ہی شرعی دلیل دستیاب ہو سکی ہے۔ قائلین وجوب تجدید توبہ نے یہ دلیل دی ہے کہ اگر یاد گناہ کے وقت تجدید توبہ نہ کرے تو یاد گناہ گویا اظہار مسرت ہوگا اور گناہ کی یاد پر اظہار مسرت بھی گناہ ہے، بلکہ اصرار گناہ ہے۔ لیکن یہ دلیل بے محل ہے کیونکہ یہ بھی تو ممکن ہے کہ تائب نے اس گناہ کو ندامت نہیں بلکہ کسی اور وجہ سے ترک کیا ہو۔ یا تائب کی اس گناہ میں کوئی خواہش ہی نہ رہی ہو۔ جس طرح ہم بعض اوقات اعمال مباحہ کو بڑی بے اعتنائی سے چھوڑ دیتے ہیں۔ لہٰذا وجوب تجدید توبہ کا نظریہ بلا دلیل دعویٰ ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۵: کیا علت اور معلول ہر دو سے توبہ واجب ہوتی ہے؟

بعض علماء کے نزدیک معلول اور علت ہر دو سے بیک وقت توبہ کرنا واجب ہے۔ اگر ایک شخص تیر چلاتا ہے اور اس تیر سے کوئی قتل ہو جاتا ہے تو تیر چلانا علت ہے اور قتل معلول ہے۔ اس صورت میں بالخصوص کسی ایک جرم کا نام لیکر توبہ کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ بالجملہ کسی ایک سے توبہ بھی کافی ہوگی۔ بالخصوص معلول یعنی قتل سے توبہ کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ حقیقتاً گناہ تو قتل ہی ہے۔ تیر چلانا فقط مقدمہ قتل ہے۔ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ دو توبہ کرے۔ تیر چلانے کی توبہ علیحدہ اور قتل کی علیحدہ توبہ کرے۔ لیکن دوہری توبہ پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۶: کیا توبہ سے سقوط عقاب واجب ہے؟

ہمیں اس میں اشکال ہے کہ توبہ سے حتماً سزا ساقط ہو جاتی ہے یا نہیں۔ ویسے علمائے امت کے اس سلسلہ میں تین مسلک ہیں۔ ☆ بعض علماء کے نزدیک توبہ کے بعد عقلاً سقوط سزا واجب ہے ☆ بعض کے نزدیک سماعاً سقوط سزا واجب ہے۔

والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها

وثالث الى عدم وجوبه.

استدل الأولون بأمرين (الأول) - انه لو لم يجب اسقاط العقاب بالتوبة لم يحسن تكليف العاصي به والتالي باطل اجماعا فالمقدم مثله. بيان الملازمة ان التكليف بالتوبة بدون سقوط العقاب لغو واللغو لا يصدر عن الحكيم. وفيه ان المحسن لوجوبها يمكن أن يكون كون التائب فى معرض سقوط العقاب عنه وفرق بين الايجاب وبين كونه فى معرض ذلك وان لم يسقط فان العقلاء يستحسنون الذهاب الى دار الأمير اذا كان الذاهب فى معرض الغفران.

(الثانى) ان من أساء الى غيره واعتذر بانواع الاعتذارات التى يتمكن منها وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة رأوا العقلاء قبح عدم قبوله والقبيح لا يقع من الحكيم تعالى وفيه ان من أساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذراً لا يوجبون العقلاء قبول اعتذاره بل رأوا الخيرة فى ذلك الى الغير ان شاء صفح وان شاء عاقب.

واستدل للقول الثانى وهو الأقوى بان الله سبحانه وعد الغفران بقوله تعالى: «وانى لغفار لمن تاب» الآية وغير ذلك والوفاء بالوعد فى حكم العقل لازم.

واستدل للقول الثالث بان من أساء الى غيره ثم اعتذر منه خيره العقلاء فى القبول والرد. أقول: هذا وان كان تاماً الا انه يدل على عدم الوجوب عقلا فلا مانع من دلالة الشرع على القبول.

(مسألة) اختلفوا فى ان التوبة هل هى لذاتها تسقط العقاب أم لكثرة ثوابها يكون ثوابها أكثر من عقاب المعصية فيسقط بها عقاب المعصية (و) اختار المصنف (ره) الأول فى (العقاب يسقط بها) لذاتها (لا بكثرة ثوابها)

* بعض کے نزدیک نہ عقلاً اور نہ سمعاً سرے سے سقوط سزا واجب ہی نہیں۔
عقلاً قائلین سقوط سزا نے دو دلائل پیش کئے ہیں۔
۱۔ اگر توبہ سقوط عقاب کی موجب نہ ہوتی تو عاصی کو تکلیف توبہ دینا حسن نہ ہوتا۔ چونکہ تالی یعنی تبیح تکلیف توبہ اجماعاً باطل ہے۔ اس لئے مقدم یعنی عدم سقوط سزا بھی باطل ہوگا۔
وجہ لزوم: سقوط سزا کے بغیر تکلیف توبہ کا حکم لغو ہے۔ اور ذات حکیم حکم لغو سے منزہ ہے۔

جواب: وجوب توبہ کا حسن ضروری نہیں کہ سقوط سزا کا وجوب ہو بلکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ توبہ سے سقوط سزا کا امکان پیدا ہو جائے۔ واضح سی بات ہے کہ وجوب سقوط اور امکان سقوط سزا میں فرق موجود ہے۔ اگر ایک گنہگار کیلئے یہ امکان موجود ہے کہ میں گورنر کے پاس چلا جاؤں تو ممکن ہے میرا گناہ معاف کر دیا جائے۔ تو عقلائے عالم کے نزدیک ایسی صورت میں گورنر کے ہاں جانا مستحسن ہوگا۔
۲۔ اگر ایک شخص کسی سے زیادتی کرتا ہے پھر اسے ندامت ہوتی ہے۔ اور وہ اس مظلوم کے سامنے ہر طرح کی معذرت کرتا ہے اور مظلوم بھی دیکھ لیتا ہے کہ ظالم ہر لحاظ سے پشیمان ہے اور آئندہ ارتکاب جرم نہیں کریگا۔ اس صورت میں اگر مظلوم ظالم کو معاف نہ کرے اور اس کی معذرت قبول نہ کرے تو تمام عقلائے عالم عدم قبول معذرت پر مظلوم کی مذمت کریں گے کیونکہ مظلوم فعل قبیح کا مرتکب ہو رہا ہے۔ جبکہ ذات حکیم ہر قبیح سے منزہ ہے لہٰذا توبہ سے سقوط سزا واجب ہوگی۔

جواب: عقلا کی مذمت علی الاطلاق نہیں ہوتی بلکہ جرم کی نوعیت سے ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض جرائم میں عدم قبول معذرت فعل قبیح ہوتی ہے۔ لیکن بعض جرائم مثلاً ایک شخص کسی کی آبروریزی کرتا ہے اور پھر معذرت کر لیتا ہے تو اس صورت میں عقلائے عالم مظلوم ہی کو قبول معذرت یا عدم قبول معذرت میں مختار سمجھیں گے۔ اور کہیں گے کہ یہاں اس کی مرضی ہے چاہے تو معاف کرے اور اگر معاف نہ کرنا چاہے تو اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا علی الاطلاق توبہ سے وجوب سقوط سزا ثابت نہیں ہوگی۔

سماعاً قائلین سقوط سزا: جو کہ اقوی موقف ہے کا استدلال یہ ہے کہ: ذات احدیت نے قرآن کریم میں بکثرت مقامات پر عفو جرائم کا وعدہ کیا ہے: مثلاً: انی لغفار لمن تاب: وغیرہ، اور عقلاً چونکہ ایفائے عہد واجب ہے اس لئے سماعاً توبہ کے بعد سقوط سزا کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

نہ عقلاً اور نہ سماعاً عدم سقوط سزا کے قائلین: کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص کسی پر ظلم کرے پھر اس سے معذرت کر لے تو تمام عقلائے عالم کے نزدیک مظلوم مواخذہ کرنے یا معاف کرنے میں مختار ہوگا۔

جواب: اگرچہ استدلال مکمل ہے لیکن اسکی دلالت صرف عقلاً عدم وجوب سزا پر ہے۔ اس سے سماعاً عدم سقوط سزا ثابت نہیں ہوتی۔

مسئلہ نمبر ۲۷: کیا توبہ بالذات سقوط عقاب کا سبب ہوتی ہے؟

علماء میں اختلاف ہے کہ کیا توبہ سے عقاب ساقط ہوتا ہے یا توبہ کا ثواب اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ وہ عقاب معصیت پر چھا جاتا ہے۔ جس کی بدولت سزا ختم ہو جاتی ہے۔۔۔۔ مصنف علام نے مسلک اول اختیار فرمایا ہے۔ یعنی توبہ بالذات سقوط عقاب کا موجب ہوتی ہے۔ کثرت ثواب توبہ سزا کے کالعدم ہونے کا سبب نہیں ہوتی۔

لا ... ...مع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر والاختصاص ... ... تقبل التوبة فى الآخرة لانتفاء الشرط

واستدل لذلك بأمور :

(الأول) - (لانها) أى التوبة (قد تقع محبطة) للذنب بغير ثواب كتوبة الخارج من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لها لان عمل الخارج لاثواب له .

(الثانى) - انه لو اسقطت العقاب لكثرة ثوابها لم يكن فرق بين التوبة المتقدمة والمتأخرة ، اذ المفروض ان لها الف ثواب - مثلا - وللمعصية خمسمائة ومن المعلوم ان الخمسمائة تضمحل فى الألف سواء كان الألف متقدما أم متأخراً لكن التوبة المتقدمة لامعنى لها فلا معنى لكونها تحبط المعصية باكثرية ثوابها والى هذا الدليل أشار المصنف (ره) بقوله . (لولاه) أى لولا كون التوبة مسقطة للعقاب بذاتها ، بان كانت تسقط العقاب باكثرية ثوابها من عقاب الذنب (لانتفى الفرق بين المتقدم والمتأخر) .

(والثالث) - انه لو كانت التوبة تسقط العقاب بكثرة ثوابها لم تكن التوبة عن ذنب مسقطة لعقاب ذلك الذنب خاصة بل احتمل اسقاطها لذلك ولغيره لتساوى نسبة الذنبين اليها واليه أشار بقوله : (والاختصاص) أى لولاه لانتفى الاختصاص .

(ان) ان قلت : لوكانت التوبة تسقط العقاب بذاته لاسقطته فى حال المعاينة وفى الآخرة لكن التالى باطل فالمقدم مثله . قلت : (لاتقبل التوبة فى الآخرة لانتفاء الشرط) الذى هو وقوعها فى الدنيا .

أقول : الظاهر من أدلة التوبة السمعية انها بذاتها مسقطة للعقاب وأما ماذكره المصنف (ره) من الأدلة على ذلك فلا يخفى مافيها فلا تصلح للاستناد

مصنف علام نے اس سلسلہ میں تین دلائل پیش کئے ہیں۔

دلیل نمبر۱: بعض توبہ سے صرف گناہ کے اثرات ختم ہوتے ہیں۔ اس پر کسی قسم کا ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص زنا سے توبہ کرتا ہے تو اس توبہ سے صرف زنا کی سزا ختم ہوگی اس پر اسے کوئی ثواب نہیں ملے گا۔ کیونکہ کوئی بھی خارجی عمل ثواب کا موجب نہیں ہوتا۔

دلیل نمبر۲: اگر توبہ سے حاصل ہونے والے ثواب کثیر کو موجب سقوط سزا تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ توبہ خواہ گناہ سے پہلے کر لی جائے یا بعد میں برابر ہوگی۔ کیونکہ مثلاً فرض یہ ہے کہ توبہ کا ہزار ثواب ہے۔ اور جرم کی پانچسو سزا ہے۔ اب واضح سی بات ہے کہ پانچسو ہزار میں کالعدم ہو جائیگا خواہ ہزار پانچسو سے پہلے ہو یا پانچسو کے بعد۔ لیکن عقلائے عالم کے نزدیک قبل از گناہ توبہ کا کوئی معنی ہی نہیں۔ بنابریں یہ کہنا ہوگا کہ کثرت ثواب توبہ ایک بیکار سا تصور ہے۔ لہٰذا کثرت ثواب توبہ سقوط سزا کا موجب نہیں بلکہ بالذات توبہ ہی سقوط سزا کا باعث ہوگی۔ اسی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا ہے: لولاہ لانتفی الفرق بین المتقدم والمتاخر: یعنی اگر توبہ بذات خود سقوط سزا کی موجب نہ ہوتی تو گناہ سے قبل یا گناہ کے بعد توبہ میں کوئی فرق ہی نہ رہتا۔

دلیل نمبر۳: اگر بالذات توبہ سقوط سزا کا باعث نہ ہو بلکہ کثرت ثواب توبہ ہی کو سقوط سزا کا سبب بنایا جائے تو پھر یہ بھی ضروری نہیں رہیگا کہ جس گناہ سے توبہ کی ہے اسی گناہ ہی کی سزا ساقط ہو بلکہ یہ امکان بھی رہے گا کہ کسی اور گناہ کی سزا ساقط ہو جائے۔ کیونکہ مدار سقوط سزا توبہ نہیں بلکہ کثرت ثواب ہے۔ اور سزا کی حیثیت سے ہر گناہ برابر ہے۔ اسی طرف مصنف نے اس جملہ سے اشارہ فرمایا ہے: والاختصاص: یعنی اگر نفس توبہ سقوط سزا کا باعث نہ ہو تو پھر اختصاص گناہ ختم ہو جائے گا۔

اعتراض: اگر توبہ ہی سقوط سزا کا باعث ہو تو پھر توبہ سے جس طرح دنیا میں سزا کالعدم ہو سکتی ہے۔ اسیطرح آخرت میں بھی توبہ کو سقوط سزا کا موجب ہونا چاہیئے۔ حالانکہ تالی یعنی آخرت میں توبہ سے سقوط سزا ہونا باطل ہے تو مقدم یعنی توبہ کا بالذات سقوط سزا کا سبب ہونا بھی باطل ہوگا۔

جواب: توبہ کے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ توبہ دار دنیا میں کی جائے اور آخرت میں توبہ کی جب شرط ہی مفقود ہے تو مشروط لامحالہ ناپید ہوگا۔

شارح علام: جہاں تک ادلہ سماعیہ کا تعلق ہے ان سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ بالذات توبہ ہی سقوط سزا کا سبب ہے۔ اور یہی حق ہے۔ لیکن جہاں تک مصنف علام کے استدلالات کا تعلق ہے وہ سب غیر محکم اور محل اشکال ہیں۔ بنابریں ان استدلالات کو بنیاد بنا کر بالذات توبہ سے سقوط سزا کا موقف ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

وعذاب القبر والنعيم للإمكان وتواتر السمع بوقوعه، وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن، والمعارضات متأولة

(مسألة) (وعذاب القبر والنعيم) خلافاً لشرذمة لايعبأ بقولهم (للإمكان وتواتر السمع بوقوعه) فانه أمر ممكن أخبر الصادق بوقوعه يجب تصديقه

(مسألة) (وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها) فيجب تصديقها .

(مسألة) (والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن) فلا وجه لرفع اليد عنه . وذهب بعض الى عدم كونهما مخلوقتين وانما تخلقان يوم الجزاء واستدلوا بان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لايليق بالحكيم وانهما لو خلقتا لزم فناؤهما لقوله كل شيء هالك إلا وجهه لكن الفناء باطل لقوله تعالى : « أكلها دائم » فخلقهما باطل وان الله تعالى قال في وصف الجنة : « عرضها السماوات والأرض » وذلك لايتصور الابعد فناء السماوات والأرض . (و) الجواب أما عن حديث العبث فبوضوح انه لااطلاع لنا على الجهات المخرجة عن العبث ولعل فيهما بعضها بل الأدلة الدالة على خلقهما دالة على ذلك انا . وأما عن (المعارضات) التي ذكروها فبانها (متأولة) اذ لانسلم منافات هلاكهما لقوله تعالى : « اكلها دائم » فان المراد بدوام الاكل ان من يذهب اليها اكله دائم، مضافاً الى احتمال ان يكون المراد بالعام ذوى الأرواح والفضاء وسيع جداً فلا يلازم كون الجنة عرضها السماوات والأرض كونها في مكانهما .

مسئلہ نمبر ۲۸: عذاب قبر

اگرچہ چند افراد نے اس بات سے اختلاف کیا ہے کہ عذاب قبر واقع نہیں ہے۔ لیکن عدداً اور مرتبتاً یہ لوگ اتنے کم ہیں کہ ان کی اس بات کو کسی بھی اعتبار سے قبول نہیں کیا جا سکتا ہے۔ عذاب قبر اس وقت بھی واقع ہے۔ کیونکہ

اولاً: عذاب قبر کا وقوع ممکن ہے۔ ثانیاً: تواتر کے ساتھ احادیث و روایات میں عذاب قبر کا وقوع موجود ہے چونکہ مخبر صادق نے وقوع عذاب قبر کی اطلاع دی ہے۔ اس لئے اس کی تصدیق واجب ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عذاب قبر واقع ہے۔

مسئلہ نمبر ۲۹: میزان اور صراط وغیرہ

تمام وہ منقولات جو مروی ہیں مثلاً میزان، صراط، حساب و کتاب، تطایر کتب اور محاسبہ وغیرہ۔ سب پر اعتقاد واجب ہے۔ کیونکہ اولاً: یہ سب امور ممکن ہیں۔ اس لئے ان پر عقیدہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اور ثانیاً: مخبر صادق نے چونکہ ان کے وقوع کی اطلاع دی ہے اور تصدیق مخبر صادق واجب ہوا کرتی ہے۔ اس لئے ان تمام سماعیات پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔

مسئلہ نمبر ۳۰: جنت وجہنم

قرآن وحدیث میں موجود ہے کہ جنت وجہنم اس وقت موجود ہیں۔ لہٰذا اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ بعض علما کا نظریہ یہ ہے کہ جنت وجہنم تاحال پیدا نہیں کئے گئے۔ بلکہ قیامت کے دن ہی انہیں پیدا کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ

اولاً: یوم جزا سے قبل تخلیق جنت وجہنم فعل عبث ہے، جب ان کا مصرف ہی کوئی نہیں تو ان کی تخلیق کا فائدہ کیا ہوگا۔ اور ذات حکیم سے کسی عبث کا صدور ناممکن ہوا کرتا ہے لہٰذا جنت وجہنم اس وقت مخلوق نہیں ہیں۔

ثانیاً: اگر یہ مان لیا جائے کہ اس وقت مخلوق ہیں تو پھر یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ فنائے عالم کے ساتھ فنا بھی ہوں گی۔ کیونکہ ارشاد باری ہے: کل شیئ ھالک الا وجھہ: جبکہ فنائے جنت باطل ہے۔ کیونکہ ارشاد خالق ہے: اکلھا دائم: جنت کے کھانے غیر فانی اور دائمی ہوں گے۔ لہٰذا تاحال تخلیق جنت وجہنم نہیں ہوئی اور ثالثاً: جنت کے متعلق ارشاد رب العزت ہے: عرضھا السموات والارض: جنت کی چوڑائی آسمانوں اور زمینوں کی مجموعی چوڑائی کے برابر ہوگی۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہوگا جب ارض وسما فنا ہو جائیں۔

جواب: جہاں تک عبث کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں صرف اتنا ہی کافی ہے کہ ہمیں ہر چیز کے ہر پہلو کی حکمت کا واقعی علم نہیں ہے اس لئے ہم کسی بھی مخلوق کو خواہ وہ ہماری نظروں میں کتنی بیکار کیوں نہ ہو عبث نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ ہم افادیت کے ہر پہلو سے آشنا نہیں ہیں۔ اس وقت تخلیق شدہ جنت وجہنم پر جملہ دلائل کی دلالت بھی اتنی ہے۔

جہاں تک پیش کردہ آیات کا تعلق ہے تو وہ سب قابل تاویل ہیں۔ کیونکہ جنت وجہنم کا مخلوق ہونا اور کائنات عالم کے فنا ہو جانے میں کوئی منافات نہیں ہے۔ دائمی کھانے سے مراد تو صراحۃً یہ ہے کہ جو وہاں جائے گا وہ دائماً جنت کے کھانوں سے بہرہ مند ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عالم سے مراد ہی ذی روح ہوں۔

جہاں تک چوڑائی کے استدلال کا تعلق ہے تو صراحۃً غلط ہے کیونکہ اللہ نے جنت کی چوڑائی ارض وسماء کے برابر بتائی ہے۔ یہ تو نہیں بتایا کہ جنت اسی ارض وسماء کی جگہ ہوگی۔ گویا مستدل یہ کہنا چاہتا ہے کہ فضا میں صرف اسی قدر گنجائش ہے کہ یا یہ ارض وسماء ہیں اور یا ان کی جگہ جنت ہے۔ یہ سوئے فہم ہے اور کچھ نہیں۔

والايمان تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول فقط لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ولا يكفي الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر عدم الايمان أما مع الضد أو بدونه، والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان

(مسألة) فى الايمان والكفر (والايمان) لغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن أولاد يعقوب ﷺ :وما أنت بمؤمن لنا أى بمصدق ، وشرعا (تصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول فقط لقوله تعالى :وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) فانه تعالى أثبت للكفار الاستيقان الذى هو التصديق القلبى مع فرض انهم كافرون (ولايكفى الثانى) أى الإقرار باللسان فقط (لقوله تعالى) : قالت الاعراب آمنا (قل لم تؤمنوا) فان الايمان لو كان هو الاقرار باللسان لم ينفه عن المقرين باللسان ويدل عليه أيضاً قوله تعالى : ومن الناس من يقول آمنا بالله واليوم الآخر وماهم بمؤمنين ،

أقول : لكن الظاهر ان التصديق باللسان كاف فى ترتب أحكام المؤمنين فى الدنيا كما هو المعلوم من ترتيب النبي ﷺ أحكامهم على المنافقين كابنى ابى وحرب وغيرهما (والكفر عدم الايمان) عما من شأنه أن يكون مؤمناً فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو (أما مع الضد) للايمان بأن يكذب ويجحد (أو بدونه) بأن لايؤمن ولايكذب فهو خال عن الطرفين الايمان والتكذيب .

(مسألة) فى الفسق والنفاق (والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان) هذا فى الاطلاق الغالب عند المتشرعة ، وقد يطلق عندهم على مطلق الخروج عن طاعته ولو كان بدون الايمان كما ان معناه اللغوى مطلق الخروج

مسئلہ نمبر ۳۱: ایمان اور کفر :

ایمان : لغۃً ایمان علی الاطلاق تصدیق کا نام ہے۔ اولاد یعقوب کی حکایت کرتے ہوئے ارشاد باری ہے: ما انت بمومن لنا۔ یعنی آپ ہماری تصدیق نہیں کریں گے اور

شرعاً : دل اور زبان ہر دو سے تصدیق کا نام ایمان ہے۔ نہ تو تنہا دل سے تصدیق کافی ہوگی اور نہ ہی صرف زبان سے اقرار ایمان کے لئے کافی ہوگا۔

صرف دل سے تصدیق اس لئے ایمان میں ناکافی ہوگی کہ ارشاد باری ہے: جحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم۔ یہ لوگ زبان سے انکار کرتے ہیں۔ ورنہ ان کے دل یقین رکھتے ہیں۔ ذات احدیت کے کفار کے یقین جو قلبی تصدیق ہوتی ہے کو تسلیم کرنے کے باوجود انہیں کفار کہا ہے۔ کیونکہ وہ جس چیز کی قلباً تصدیق کرتے تھے۔ اس کا زبان سے اقرار نہیں کرتے تھے۔ گویا صرف تصدیق بالقلب کافی نہیں۔ اور زبان سے تصدیق اس لئے کافی نہیں ہوتی کہ ارشاد رب العزت ہے: قالت الاعراب امنا۔ قل لم تؤمنوا ولٰکن قولوا اسلمنا: اگر ایمان صرف اقرار باللسان کا نام ہوتا تو خالق ذوالجلال ان کے اقرار باللسان کے باوجود ایمان کی نفی نہ فرماتا۔ اسی طرح یہ آیت بھی اقرار باللسان کے ناکافی ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ من الناس من یقول امنا باللہ والیوم الاخر وما ھم بمومنین ؛

شارح علام : جہاں تک ظاہر کا تعلق ہے تو اس کے اعتبار سے ہمیں سیرت رسول ﷺ بھی نظر آتی ہے کہ صرف اقرار باللسان بھی ایمان میں کافی ہے۔ کیونکہ آنحضور ﷺ نے تمام منافقین پر مومنین کے احکام نافذ فرمائے تھے۔ ابن ابی اور ابن حرب وغیرہ۔

کفر : جو ایمان لانے کے قابل ہو اور ایمان نہ لائے اسے کافر کہا جاتا ہے۔ کفر اور ایمان میں باہمی تقابل ایسے ہے جیسے عدم اور ملکہ میں باہمی تقابل کیا جائے۔

اگر ایک شخص میں ضد ایمان موجود ہو یعنی تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار بھی کرے۔ یا بلا ضد ہو یعنی نہ مومن ہو اور نہ تکذیب کرے تو ایسا شخص ایمان اور تکذیب ہر دو سے خالی ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۳۲: فسق اور نفاق :

فسق : اہل شریعت کے اطلاق عمومی کے مطابق فسق ایمان کے ہوتے ہوئے اطاعت خدا سے خروج کا نام ہے۔ بعض مقامات پر علی الاطلاق خروج عن الاطاعت خواہ ایمان نہ بھی ہو، کو بھی فسق سے تعبیر کرتے ہیں۔

فسق : کا لغوی معنی علی الاطلاق خروج ہے۔ خواہ کسی جگہ سے ہو۔ کسی حیثیت سے ہو اور کسی حالت سے ہو۔

والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر ، والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف واجب وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعا

(والنفاق اظهار الايمان) لسانا (واخفاء الكفر) جنانا من النفاق بمعنى الرواج كأنه يروج أمره بين الطائفتين ، وقيل غير ذلك . وربما يقال بانه اصطلاح شرعي قرآني لم يسبقه اليه العرب

(مسألة) (والفاسق مؤمن لوجود حده فيه) لان حد المؤمن -وهو كونه مصدقا بقلبه ولسانه في جميع ما جاء به النبي ﷺ - موجود فيه فيكون مؤمناً ، وخالف في ذلك بعض فقال ان مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر فاثبت منزلة بين المنزلتين وهو خلاف ظواهر السمع ومرتكز المتشرعة .

(مسألة) في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والأمر بالمعروف) والمراد منه حمل الغير على الطاعة قولا أو فعلا . وربما يطلق على حب المعروف قلبا - توسعاً - (واجب وكذا النهي عن المنكر) والمراد منع الغير عن المعصية قولا أو فعلا وربما يطلق على بغض المنكر قلباً - توسعاً - (و) الامر (بالمندوب) والنهي عن المكروه (مندوب) وذلك مما لا اشكال فيه كما لا اشكال في استحباب الأمر بالمندوب والنهي عن المكروه لقيام النبي ﷺ والأئمة (ع) بذلك وفعلهم حجة ، وانما الاشكال في انهما واجبان (سمعا) أو عقلا . والحق الأول لدلالة الكتاب والسنة والاجماع عليه قال تعالى : «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» ، وقال ﷺ : «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم» ، وربما قيل بوجوبهما عقلا وهو

شرح تجرید:

نفاق: زبان سے اظہار ایمان اور دل میں اخفائے کفر کا نام نفاق ہے (بالفاظ دیگر تقیہ کے برعکس یعنی تقیہ اخفائے حق اور اظہار باطل کو کہا جاتا ہے۔ اور اس کے برعکس نفاق اظہار حق اور اخفائے باطل کا نام ہے: مترجم) یعنی منافق اپنے آپ کو مومن اور کافر فریقین میں مقبول رکھنا چاہتا ہے۔ دوسری تعریفیں بھی کی گئی ہیں۔ بعض علماء نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ نفاق خالصتاً اسلامی اور شرعی اصطلاح ہے۔ اسلام سے قبل عرب میں ایسی کوئی اصطلاح نہ تھی۔

مسئلہ نمبر ۳۳: فاسق مومن ہے:

فاسق زمرہ مومنین ہی میں شامل ہوگا کیونکہ اس میں حد ایمان موجود ہے۔ کیونکہ حد ایمان یہ ہے کہ انسان تمام وہ احکام جو سرور انبیاءؐ لائے ہیں۔ ان کی قلباً اور لساناً تصدیق کرتا ہو۔ اور فاسق میں تمام احکام نبیؐ کی قلبی اور لسانی تصدیق موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا فاسق کو خارج از ایمان کہنا غلط اور بے بنیاد ہوگا۔

البتہ معتزلہ کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے اور نہ کافر، وہ ایمان اور کفر کے نزدیک ایک تیسری چیز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اہل شریعت، احادیث نبویہ اور آیات قرآن میں سے ان کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں ہوتی۔

مسئلہ نمبر ۳۴: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر:

امر بالمعروف: کسی شخص کو قولاً یا فعلاً اطاعت پر آمادہ کرنے کا نام امر بالمعروف ہے۔ بعض مقامات پر معنائے امر بالمعروف میں وسعت پیدا کرتے ہوئے علی الاطلاق قلباً نیکی سے محبت کو بھی امر بالمعروف کہہ دیا جاتا ہے۔

امر بالمعروف شرعاً ہر شخص پر واجب ہے۔

نہی عن المنکر: کسی شخص کو قولاً یا فعلاً برائی سے روکنے کا نام نہی عن المنکر ہے۔ بعض مقامات پر امر بالمعروف کی طرح نہی عن المنکر کے معنی میں وسعت پیدا کرنے کی خاطر علی الاطلاق قلباً برائی سے نفرت کو بھی نہی عن المنکر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

امر بالمعروف کی طرح نہی عن المنکر بھی واجب ہے۔

فعل مستحب کا امر اور فعل مکروہ سے نہی مستحب ہے۔ یہ تو وہ مسلمات ہیں جن میں کسی قسم کا کوئی اشکال واختلاف نہیں کیونکہ سرور انبیاءؐ اور آئمہ اہلبیتؑ نے ایسا کیا ہے اور ان کا ہر عمل ہمارے لئے حجت ہے۔

اختلاف اس بات میں ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عقلاً واجب ہیں یا سماعاً؟

حق یہ ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سماعاً واجب ہیں۔ کیونکہ قرآن، سنت اور اجماع ان کے وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے: ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینھون عن المنکر: سرور کونینؐ کا ارشاد ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہنا ورنہ اللہ تمہارے صالحین پر برے افراد کو مسلط کر دے گا اور پھر تمہاری کوئی سننے والا نہ ہوگا۔

بعض علماء نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب عقلاً ثابت کیا ہے۔

والا لزم ماهو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى . وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة

بيعة (والا) فلو وجبا عقلا (لزم) أحد الأمرين أما (ماهو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى) . بيان ذلك : انهما لو كانا واجبين عقلا وجبا حتى على الله سبحانه لوجود الشرائط فيه فان كان فاعلا لهما لزم عدم وجود وقوع منكر وعدم ترك معروف فى الخارج وهو خلاف الواقع ، وان لم يكن فاعلا لهما لزم اخلاله تعالى بالواجب وهو خلاف الحكمة لكن التالى بكلا شقيه باطل فالمقدم ـ أى وجوبهما عقلا ـ كذلك . أقول : لايخفى مافى هذا الدليل من الخلل فتأمل .

(مسألة) فى شروط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (وشروطهما) ثلاثة :

(الأول) ـ (علم فاعلهما) أى الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر (بالوجه) بان يعلم ان هذا الذى يتركه الطرف واجب وهذا الذى يرتكبه محرم والالم يجب . أقول : يحتمل أن يكون مراد المصنف (ره) بهذا الشرط علم المرتكب بالحرمة والتارك بالوجوب ، فلو شرب الخمر بدون علم بحرمة الخمر لم يكن نهيه من باب النهى عن المنكر بل من باب ارشاد الجاهل وكذا فى طرف ترك الواجب ـ فتأمل .

(و) الثانى ـ (تجويز التأثير) بان يحتمل ارتداع الفاعل عن المنكر وعمل التارك بالمعروف فلو علم عدم الفائدة لم يجبا

(و) الثالث ـ (انتفاء المفسدة) الداخلة فى الضرر المنفى فلو غلب على ظنه انه لونهاه عن المنكر أوأمره بالمعروف حصلت له مفسدة أو لأحد من المؤمنين لم يجبا ، وانما قيدنا المفسدة لان المفسدة اليسيرة غيرمانعة عن الوجوب

شرح تجرید:

لیکن ان کے دلائل نامکمل ہیں۔ کیونکہ اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو عقلاً واجب تسلیم کر لیا جائے تو دو امور میں سے ایک کو لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا۔ امر فی الواقع امر اور نہی فی الواقع نہی نہ ہو۔ یا۔ حکمت الٰہیہ کامل نہ ہو۔

توضیح: اگر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر عقلاً واجب ہوں تو پھر اللہ پر واجب ہوں گے۔ کیونکہ وجوب امر و نہی کے شرائط اللہ میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اگر اللہ آمر بالمعروف اور ناہی عن المنکر ہو تو اس کا لازمہ ہوگا کہ کوئی منکر واقع نہ ہو۔ اور کوئی واجب ترک نہ ہو۔ جبکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ منکرات ہو رہے ہیں۔ اور واجبات کو ترک کیا جا رہا ہے۔ اور اگر اللہ آمر بالمعروف اور ناہی عن المنکر ہو تو اس کا لازمہ یہ ہوگا کہ اللہ تارک واجب ہے۔ جو کہ حکمت الٰہیہ کے قطعاً منافی ہے۔ چونکہ تالی دونوں صورتوں کے ساتھ باطل ہے۔ اس لئے مقدم یعنی امر و نہی کا عقلاً واجب ہونا بھی باطل ہی ہوگا۔

شارح علام: ذیل میں جو سقم ہے وہ آپ کے سامنے ہے۔ ویسے یہ مسلم ہے کہ امر و نہی سماعاً واجب ہیں عقلاً واجب نہیں ہیں۔ البتہ اس دلیل کو بنیاد بنا کر عقلاً واجب ہونے کی نفی نہیں کی جا سکتی۔

مسئلہ نمبر ۳۵: شرائط امر بالمعروف اور نہی عن المنکر:

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب کے تین شرائط ہیں۔

شرط اول: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کو خود جائز و ناجائز کا علم ہو۔ یعنی اسے معلوم ہو کہ مکلف جس چیز کو ترک کر رہا ہے۔ اس کی بجا آوری واجب ہے۔ یا۔ جس کا ارتکاب کر رہا ہے اس کا ارتکاب حرام ہے۔ اگر آمر و ناہی کو وجوب یا حرمت کا علم نہ ہو تو اس پر امر و نہی واجب نہیں ہوں گے۔

شارح علام: یہ بھی ممکن ہے کہ اس شرط کے عائد کرنے سے مقصود مصنف یہ ہو کہ مرتکب حرام کو اس کی حرمت کا اور تارک واجب کو اس کے وجوب کا علم ہو۔ اگر ایک شخص شراب پیتا ہے اور اسے حرمت شراب کا علم نہیں ہے تو اسے شراب سے منع کرنا نہی عن المنکر کے ذیل میں نہیں آئے گا۔ بلکہ ایک جاہل کو ہدایت کے ذیل میں آئے گا۔ اسی طرح اگر نماز کو ایک شخص واجب جانتے ہوئے چھوڑتا نہیں: بلکہ وہ وجوب نماز سے لاعلم ہے تو اسے امر بالصلوٰۃ امر بالمعروف نہیں ہوگا۔ بلکہ ارشاد الجاہل کے ذیل میں آئے گا۔

شرط دوم: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کو اطمینان ہو کہ میرے امر و نہی سے مکلف اثر لے گا۔ اگر آمر یا ناہی کو یقین ہو کہ میرے امر و نہی کا اس مکلف پر کوئی اثر نہیں ہوگا تو اس صورت میں بھی امر و نہی واجب نہیں ہوں گے۔

شرط سوم: امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے کو یہ بھی یقین ہو کہ میرا امر و نہی باعث فساد نہ ہوں گے۔ اور مجھے یا بعض مومنین کو میرے امر و نہی کے سلسلہ میں کسی نقصان کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ اگر امر یا نہی کرنے والے کو اپنے لئے یا بعض مومنین کے لئے کسی بڑے نقصان کا احتمال ہو تو پھر امر و نہی واجب نہیں ہوں گے۔ ہم نے نقصان کو بڑے نقصان سے مقید کیا ہے۔ کیونکہ امر و نہی کے سلسلہ میں معمولی قسم کا نقصان وجوب امر و نہی میں حارج نہیں ہوتا۔

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ثم إن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : (القلب) وهو واجب مطلقاً بلا شرط إلا الشرط الأول . و (اللسان) وفي حكمه تقطيب الوجه ونحوه . (واليد) وفي جواز البلوغ الى حد القتل والجرح خلاف ولكل واحد من الأخيرين مراتب يلزم التدرج من الدنيا الى العليا . وتفصيل ذلك كله في الفقه .

هذا آخر ما أردنا ايراده في هذا الشرح . سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . اللهم صل على محمد وآل محمد والعن أعداءهم ووفقنا لما تحب وترضى .

وقع الفراغ عن ذلك في الليلة العاشرة من شهر رمضان المبارك سنة ١٣٧٧هـ على يد مؤلفه المحتاج الى رحمة ربه محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي

آج مورخہ ۳۰-۳-۹۱ بروز ہفتہ بعد از دوپہر ۳ بجکر ۱۰ منٹ پر بمطابق ۱۳ ر ماہ رمضان سنہ ۱۴۱۱ھ نواب پیلس ایمپریس روڈ لاہور میں بحمد اللہ ومنہ ترجمہ شرح تجرید مکمل کیا۔

[illegible]

ابتدائے ترجمہ ۹۱-۲-۳۰

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مراتب:

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تین مراتب ہیں:

مرتبہ اولیٰ: دل: قلباً امر بالمعروف اور نہی عن المنکر علی الاطلاق واجب ہیں۔ البتہ صرف شرط اول یعنی علم مکلف ہونا ضروری ہے۔

مرتبہ دوم: زبان: لساناً امر بالمعروف اور نہی عن المنکر شرائط کے ساتھ واجب ہیں۔ چہرے کا سخت کرنا وغیرہ بھی اسی ذیل میں شامل ہوں گے۔

مرتبہ سوم: ہاتھ: اگر شرائط موجود ہوں اور دل اور زبان سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر موثر ثابت نہیں ہوتے تو ہاتھ سے بھی واجب ہوں گے۔ لیکن کیا ہاتھ سے اس حد تک آگے جانا کہ مامور یا منہی کی موت واقع ہو جائے یا زخمی ہو جائے بھی جائز ہے یا نہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔

زبان اور ہاتھ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے مراتب ہیں جو ادنیٰ سے اعلیٰ تک جاتے ہیں۔ ان کی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہے۔

یہ ہے ہماری کوشش جو ہم نے شرح تجرید میں کی ہے۔ اللہ ۔ ہر وصف کرنیوالے کے بیان سے منزہ ہے۔ تمام مرسلین پر میرا سلام ہو۔ رب العالمین اللہ کی حمد ہے۔ اے اللہ محمدؐ و آل محمدؐ پر رحمت نازل فرما۔ ان کے اعداء پر لعنت فرما۔ اور ہمیں ان کاموں کی توفیق عنایت فرما جن پر تو راضی ہو۔

آج ۱۰ رمضان المبارک ۱۳۷۷ھ کو رحمت الٰہیہ کے نیازمند محمد ابن مہدی حسینی شیرازی کے ہاتھوں شرح تجرید مکمل ہوئی۔

آج مورخہ ۳۰ مارچ ۱۹۹۱ء بروز ہفتہ بمطابق ۱۳ رمضان المبارک ۱۴۱۱ھ بعد از دوپہر تین بجکر دس منٹ پر نواب پیلس ایمپریس روڈ لاہور میں اس بندہ گنہگار اشیکر جاڑوی کے ہاتھوں ترجمہ شرح تجرید مکمل ہوا۔

والحمد للہ رب العالمین

فہرست کتاب شرح تجرید

ترجمہ

شرح لمعہ

جلد اول

اثیر جاڑوی

ترجمہ شرح لمعہ

کتاب الطہارۃ و کتاب الطلاق

از

اثیر جاڑوی فاضل قم پرنسپل جامعہ حسینیہ جھنگ صدر

قیمت ـــــــــــــ ۳۰ روپے

ناشر:- مکتبہ انوار النجف دریا خان ضلع بھکر

مختلف ہیں علامہ نے اس مقام پر ان تمام روایات کو جمع کیا ہے۔ جن میں مذکورہ صورت میں اخراجات فوت ہونے والے کے مال سے نہیں بلکہ جس کے اپنے حصے سے واجب بتائے گئے ہیں اگر عورت حاملہ نہ ہو یا ہم یہ فیصلہ کریں کہ جس مطلقہ کا شوہر فوت ہو جائے اس کے لیے مکان طلاق میں رہنا واجب نہیں ہوتا۔ تو پھر اس مکان کی تقسیم بھی جائز ہو گی۔ کیونکہ اس صورت میں مانع تقسیم کوئی نہیں ہے۔

حاضر شوہر کی مطلقہ کو اگرچہ وقت طلاق کا علم نہ بھی ہو پھر بھی اس کی عدت اسی وقت سے شروع ہو گی جس وقت سے اسے طلاق دی گئی ہے یا کوئی دوسرا سبب عدت پیدا ہوا ہے اور غائب شوہر کی بیوی بصورت وفات اس وقت سے عدت وفات شروع کریگی جب سے اسے اطلاع موصول ہو گی۔ اگرچہ شرعاً ثابت نہ بھی ہو لیکن دوسری شادی اسی وقت کر سکے گی۔ جب موت کا یقین ہو جائے اور بصورت طلاق آغاز عدت وقت طلاق سے ہو گا۔

ان دونوں عدتوں میں فرق یوں ہو گا کہ ایک تو نص ہے اور دوسرے جس عورت کا شوہر فوت ہو جائے اس کے لیے حداد واجب ہو گا اور حداد اسوقت تک واجب نہیں ہوتا۔ جب تک موت کی حتمی اطلاع موصول نہ ہو۔ جبکہ طلاق میں حداد وغیرہ نہیں ہوتا۔ بنابریں اگر عورت کو اطلاع طلاق عدت طلاق کے کچھ حصہ گزرنے کے بعد بھی موصول ہو تو ثبوت طلاق کے بعد اس کے لیے دوسری شادی کر لینا جائز ہو گا۔ جبکہ عدت وفات میں ایسا نہیں ہوتا وہ شروع اس وقت سے ہو گی جب خبر وفات موصول ہو گئی۔

بعض علماء نے فرمایا ہے کہ عدت کے معاملہ میں دونوں قسم کی عورتیں برابر ہونگی یعنی جب وفات یا طلاق کی اطلاع ملے گی اسی وقت سے عدت شروع ہو گی۔ ویسے اس سلسلہ میں روایات بھی مو[illegible] البتہ اشہر بین الطائفہ اول ہی ہے اگر ہم کنیز کے لیے حداد کو واجب قرار نہ دیں تو [illegible] بدولت اس کے احکام بھی وہی ہونگے جو مطلقہ کے ہیں۔

[illegible]

۲۷-۳-۸۹

مصنّفِ علّامؒ کی دیگر مساعی

1. نظام مصطفیٰ، چار جلد۔ — بخاری سے ام المومنین عائشہ کی سیرت اور صورت نبویہ پر مشتمل احادیث۔
2. عقائد الابرار — خمینی اعظم کی کشف الاسرار کا ترجمہ۔
3. مطلوب الطالب — ایمان ابوطالبؑ بزبان ابوطالب پر تحقیقی شاہکار
4. جواز متعہ — جواز متعہ پر بصیرت افروز تحقیق
5. سبیل السلام فی علم النبی والامام۔ — اصول الشریعہ کے باب ہفتم کا علمی جائزہ۔
6. نماز حیدریہ — پاکٹ سائز مکمل اور جامع نماز
7. الجامع المختصر من اصول المظفر — حوزہ علمیہ قم اور پاکستانی مدارس میں داخل نصاب کتاب کا اردو میں جامع تلخیص۔
8. آیت العرفان بجواب بلاغ القرآن
9. الشمس الازہر
10. شرح لمعہ
11. النجم الازہر
12. الارض والتربت الحسینیہ

سٹاکسٹ مکتبہ انوار النجف دریاخان ضلع بھکر